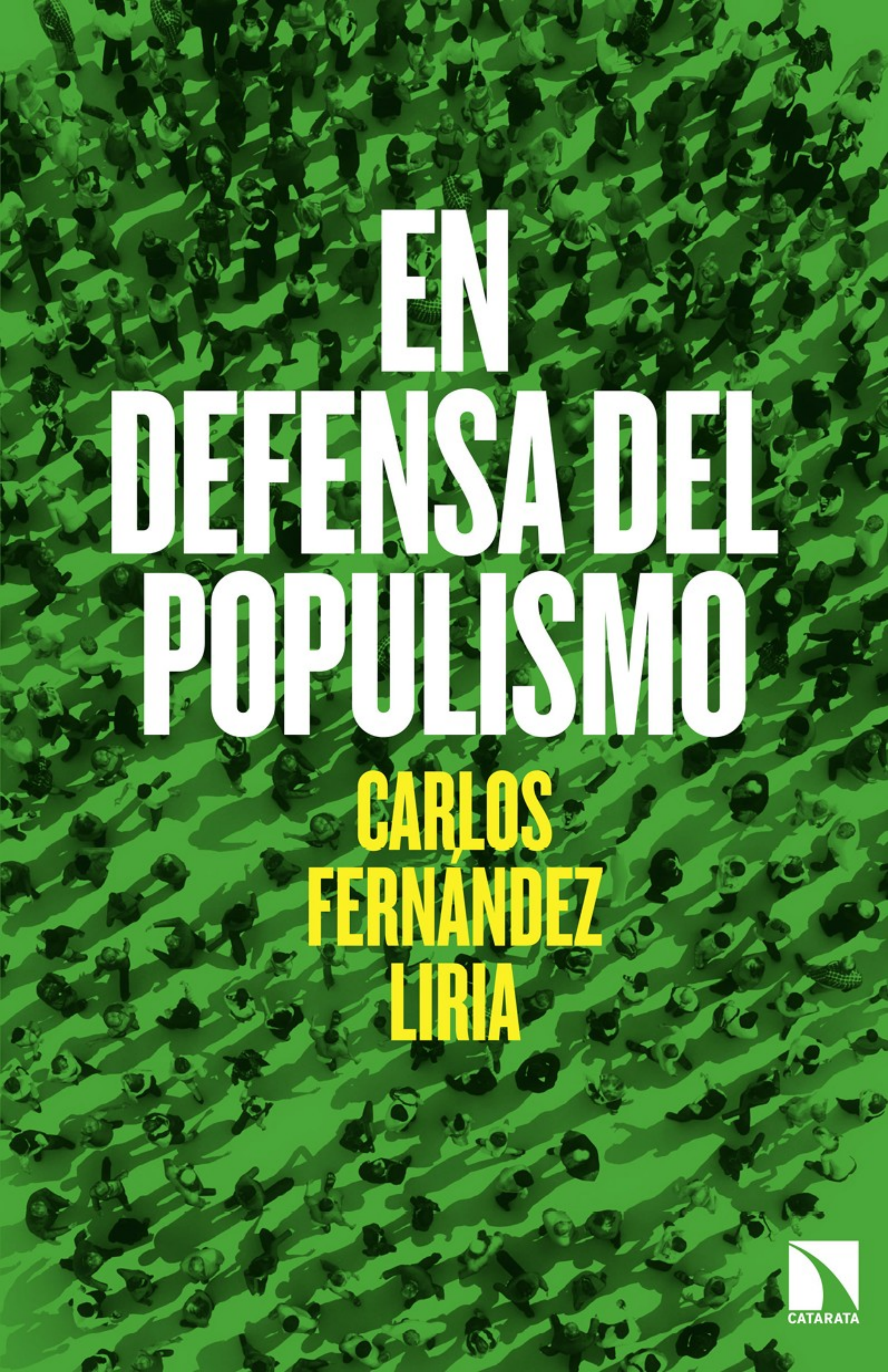

EN DEFENSA DEL POPULISMO
CARLOS FERNÁNDEZ LIRIA
CATARATA

El populismo, concepto ambivalente, proclive a todo tipo de distorsiones tanto por los discursos de la izquierda como de la derecha y frecuentemente embozado por el ruido mediático, ha venido a ocupar un lugar central en el vocabulario y debate político más actual. Y es que como una y otra vez nos recuerda Fernández Liria, las luchas por la hegemonía política, en las que se pone en juego la articulación de una unidad política y de una voluntad general, consisten en construir y disputar las palabras con las que se nombra y se piensa el mundo. El populismo es una de ellas. Asociado despectivamente a liderazgos carismáticos, adhesiones emocionales y retóricas identitarias, este libro se propone, sin rehuir todas estas cuestiones, pensar el populismo desde más atrás, desde los límites de la razón política en un mundo regido por una lógica de pertenencias y lleno de síntomas, pero sin dejar de reivindicar el vocabulario político y el orden institucional que nos legó la Ilustración.

Carlos Fernández Liria es profesor de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, entre sus últimas publicaciones destacan, como autor o coautor: *El orden de* El capital, *El naufragio del hombre, Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho, El Plan Bolonia, Geometría y tragedia, El materialismo, Sin vigilancia y sin castigo, Periodismo y crimen, Cuba 2005* y *¿Para qué servimos los filósofos?* Durante los años ochenta, fue guionista del programa de televisión *La Bola de cristal* y publicó, junto con Santiago Alba, los libros *Dejar de pensar* y *Volver a pensar.*

Carlos Fernández Liria

En defensa del populismo

Prólogo de Luis Alegre Zahonero



Primera edición: marzo 2016
Segunda edición: mayo 2016

Diseño de cubierta: Fernando Rapa

Fuencarral, 70
28004 Madrid
Tel. 91 532 20 77
Fax. 91 532 43 34
www.catarata.org

En defensa del populismo

ISBN (epub): 978-84-9097-174-1
ISBN (papel): 978-84-9097-124-6
DEPÓSITO LEGAL: M-6.932-2016
IBIC: HPS



A MIS AMIGOS Y AMIGAS, ALUMNOS Y ALUMNAS,
HIJOS E HIJAS DE PODEMOS.

PRÓLOGO

LA LARGA MARCHA HACIA LA CENTRALIDAD DEL TABLERO

> LOS JACOBINOS SABÍAN NO SOLO CONTRA QUÉ SISTEMA SE REBELABAN, SINO, LO QUE ES MÁS IMPORTANTE, SABÍAN TAMBIÉN CONTRA QUÉ SISTEMA NO SE HABRÍAN REBELADO, EN QUÉ SISTEMA HABRÍAN DEPOSITADO LA CONFIANZA. PERO EL REBELDE DE NUEVO CUÑO ES UN ESCÉPTICO Y NADA CREE POR ENTERO. NO TIENE LEALTAD Y, POR LO TANTO, NO PUEDE SER UN VERDADERO REVOLUCIONARIO.
>
> Chesterton, *Ortodoxia*

En las situaciones de crisis de régimen resulta posible ver y pensar cosas que resultan invisibles en las situaciones ordinarias. No es de extrañar que la filosofía cobre un papel especialmente destacado en esas situaciones en las que parte de las convicciones más sólidas se resquebrajan: los viejos sistemas de representación pierden eficacia, tiende a producirse una dispersión de las identidades, una desagregación de las construcciones colectivas en sus partículas y una disolución de las organizaciones vinculadas a estas. En estas situaciones, es posible *crear* normas, reglas, palabras y formas distintas que permiten construir de nuevo todo el terreno político.

Pongamos un simple ejemplo: la introducción de la palabra "casta" puede considerarse un "acierto poético" que ha puesto patas arriba el mapa político español. En un terreno que se organizaba en torno a las metáforas de izquierda y derecha, irrumpe la posibilidad de organizar el campo de juego de un modo completamente distinto. La oposición fundamental ya no es la que enfrenta a las maquinarias de dos partidos que se reparten la práctica totalidad del terreno de juego, sino, por el contrario, la tensión que enfrenta a esas maquinarias viejas (en general) con los intereses de la mayoría de la población.

Esto es en definitiva un modo de agregar mayorías sociales con un objetivo determinado, un modo nuevo de agrupar las partículas del cuerpo social y reorganizar voluntades flotantes, para construir propiamente un *pueblo,* con un proyecto común y, por lo tanto, con una determinada voluntad general. El populismo constituye ese intento de agregar mayorías sociales de un modo nuevo, de *crear* un pueblo que se reconozca a sí mismo como sujeto de un posible proyecto colectivo. No se trata de apelar a ningún tipo de "unidad sustancial de un pueblo" previa a su construcción política. Se trata, por el contrario, de entender que, sin cierta unidad de un pueblo, no hay voluntad general posible (y, por lo tanto, no hay modo de fundar una república), pero que esa unidad es algo precisamente que hay que *crear* y que se deja construir de modos muy diversos. No se trata de sacralizar ningún orden concreto dado, sino, por el contrario, de combatir los procesos de desagregación o descomposición orgánica (derivados de situaciones de crisis de régimen) tratando de buscar enlaces nuevos capaces de unir a un *pueblo* en una tarea común.

Las situaciones de crisis de régimen se caracterizan, entre otras cosas, porque dejan de funcionar las viejas formas de nombrar el mundo. Hace poco una amiga me contaba cómo un taxista madrileño, enfurecido por la desfachatez de las elites, tras hacer un repaso por los últimos casos de corrupción de políticos y grandes empresarios, concluyó de forma contundente: "A ver si ganan ya de una vez los *hippies* esos de Podemos y ponen un poco de orden". Podríamos decir que en las situaciones de crisis de régimen pasan a ser comprensibles frases imposibles como esa. Y una parte crucial de la batalla consiste, precisamente, en construir o disputar las palabras con las que se nombra y se piensa el mundo. Es curioso comprobar que, como nos recuerda Juan Luis Conde, ya el Imperio romano sabía a la perfección que en la disputa por el contenido de la palabra "libertad" se juega una batalla política decisiva. Entre los pueblos bárbaros, "libertad" se entendía como independencia frente al invasor extranjero y, por lo tanto, era una bandera que se enarbolaba contra el imperio. Es imposible exage-

rar la importancia política de transformar ese significado manteniendo el significante. En el momento en que "libertad" pasa a referir a la autonomía y la independencia de los individuos frente al despotismo de los tiranos, pasa a convertirse en todo lo contrario: la bandera de lo que garantiza el derecho romano frente a la arbitrariedad de los líderes tribales.

Carlos Fernández Liria es, sin duda, uno de los autores que, desde sus primeras obras, mejor ha entendido la importancia política de disputar el significado de las palabras cruciales, de las que determinan el campo de juego, las palabras con las que se construye el armazón básico del sentido común de una época.

Uno de los errores más imperdonables que ha cometido la izquierda (clave para explicar su derrota) es regalar al enemigo la capacidad de nombrar las cosas, de dibujar el campo y de repartir juego. De hecho, una de las constantes que recorren la obra de Fernández Liria es la exigencia de no regalar al enemigo esas palabras que forjó todo el pensamiento de la Ilustración y que constituyen, de un modo irrenunciable, auténticas conquistas de la razón humana. Mientras los liberales repartían juego y se quedaban con cartas como libertad y Estado de derecho, una legión de pensadores perezosos o cobardes aceptaban el carácter burgués de esas cosas (chapoteando en un charco teórico en el que no había forma de distinguir entre libertad, derecho, mercado y capitalismo) y se afanaban por inventar cosas mejores. ¿Para qué reivindicar el "derecho" o la "ciudadanía" si se podía defender la "dictadura del proletariado", y hacerlo sin competencia, sin miedo a que nadie te robase las ideas? De hecho, esta pereza teórica o esta cobardía solía presentarse con cierta soberbia: en vez de reconocer un hecho obvio —son cartas malas y por eso nadie las quiere, porque son cartas con las que se pierde siempre— se intentaba apelar a la marginalidad misma (gracias, sin duda, a buenas dosis de superioridad moral) como prueba suficiente, por sí sola, del carácter "inasimilable para el sistema" de ese modo de hablar.

Esta soledad de Fernández Liria durante las últimas décadas se explica en gran medida por una confluencia delirante de intereses entre liberalismo económico y ortodoxia marxista a la hora de pensar la Ilustración y la Revolución francesa. Por un lado, el liberalismo, consciente de la importancia política de la batalla que se jugaba ahí, intentó siempre apropiarse de esas palabras que constituían auténticas conquistas de la razón. Por otro lado, la ortodoxia marxista, para salvar una supuesta filosofía de la historia (según la cual la sociedad burguesa sería necesariamente superada por la sociedad comunista), decidió entregar esas armas y regalar al liberalismo todas las conquistas del siglo XVIII. Esta claudicación se selló definitivamente cuando se aceptó calificar como "burgués" desde la democracia hasta el derecho, pasando por supuesto por la libertad.

Carlos Fernández Liria lleva muchos años de trabajo audaz y valiente en ese sentido. Contra la corriente principal de la tradición marxista, ha tenido que explicar que sus ideas "mejores" (capaces de superar a las de la Ilustración) eran propuestas basura que, por un lado, nos condenaban siempre a perder y, por otro lado, amenazaban con generar un desaguisado político, jurídico y antropológico de dimensiones descomunales. Durante décadas ha tenido que defender, como un llanero solitario, que "democracia", "ciudadanía", "derecho" o "Estado" son palabras nuestras, las palabras necesarias para el cambio y no las palabras que describen el estado de cosas actual; que son palabras que nombran realmente cómo *deben ser* las cosas, aunque estén muy lejos de nombrar cómo *son*. Y, obviamente, hace falta mucha inteligencia, audacia y valor para defenderlo casi en solitario: por un lado, contra el espejismo interesado del pensamiento liberal (que, por supuesto, ponía el mayor de los empeños en demostrar que las cosas estaban ya en un "estado democrático y de derecho integrado por ciudadanos libres") y, por otro lado, contra la "izquierda radical" (sólida o líquida) que, constatando que el estado de cosas actual es manifiestamente mejorable, se rendía antes de empezar y claudicaba en todo ante el enemigo buscando *algo mejor*

que el "estado democrático y de derecho integrado por ciudadanos libres".

La trampa en realidad es bastante obvia, pero nunca le agradeceremos lo suficiente a Carlos Fernández Liria que, durante estas décadas de travesía en el desierto, nos haya ayudado a no caer en ella. ¿Por qué vamos a regalarle al enemigo ni más ni menos que palabras como libertad, democracia o Estado de derecho?

Lo que hay que hacer es precisamente pensar y disputar el sentido de esas palabras para, una vez hecho esto, poder mostrar que están a años luz de indicar el estado de cosas existente y, por lo tanto, fijarlas como tarea del cambio.

Nos habíamos acostumbrado, por ejemplo, a dar por bueno un sentido demasiado estrecho de libertad. El liberalismo siempre ha tenido el mayor interés por reducir el concepto de libertad a la ausencia de coacciones (que nadie te ponga una pistola en la cabeza para obligarte a hacer algo). Sin embargo, es evidente que cabe luchar por un sentido más amplio: existen también condiciones materiales, en positivo, para el ejercicio de la libertad. La libertad de movimiento, por ejemplo, no se puede separar de la posibilidad efectiva de desplazarte. Aunque nadie te amenace, si no puedes ni comprar un billete de metro es obvio que tienes una libertad de movimientos reducida. O respecto a la libertad de expresión: es una trampa desconectar el derecho a expresar las propias opiniones del hecho de que solo un puñado de corporaciones tengan los medios para hacerlo. Pero, además de esto, es imprescindible recuperar el sentido político y republicano de libertad: solo podemos hablar de individuos realmente libres cuando hablamos de ciudadanos, es decir, de individuos que no obedecen más leyes que aquellas de las que ellos mismos son *soberanos,* además de *súbditos.* Un individuo es *libre* en un sentido muy determinado solo cuando ocupa la dignidad del legislador, es decir, la posición de quien elabora las leyes a las que va a rendir obediencia. Ese concepto de libertad es, precisamente, el que forja la idea de ciudadano. Y, por supuesto, alguien no puede ocu-

par la dignidad del legislador si vive con miedo: con miedo a perder el empleo, con miedo a que sus hijos se vayan al extranjero, con miedo a no poder poner la calefacción o con miedo a ser desahuciado de su propia casa.

Esta batalla por el sentido de palabras como "libertad" y "ciudadanía" es una batalla que Carlos Fernández Liria nos enseñó a dar y que hoy empezamos a ver que se puede ganar. Y esa disputa hay que darla con todas las palabras que dibujan el terreno de juego, con las palabras centrales. No es en absoluto exagerado decir que Carlos Fernández Liria es el primer autor que en España nos mostró el camino para disputar la *centralidad del tablero* y, por supuesto, nos enseñó que eso no tenía nada que ver con intentar ocupar nada parecido al "centro político".

Esta diferencia entre "centralidad" y "centro político", que es clave para entender la idea de "populismo", a la izquierda le costó (y le cuesta) sangre, sudor y lágrimas entenderla. El "centro político" remite a una posición determinada (la de en medio) en el eje "izquierda" y "derecha". Ahora bien, "izquierda" y "derecha", en realidad, son simplemente metáforas a través de las cuales se ha expresado, durante una época determinada (digamos los últimos 200 años) y en un espacio bastante acotado (digamos Europa), una pugna mucho más transversal y recurrente (casi universal) entre arriba y abajo, entre opresores y oprimidos, entre explotadores y explotados, etc. Durante esa época y en ese espacio geográfico, las mayorías sociales se han construido como sujeto político articulándose a través de esas metáforas. Sin embargo, es evidente que el siglo XX las ha desgastado. Cuando se utiliza la misma metáfora para designar al mismo tiempo delirios totalitarios (pongamos, por ejemplo, Corea del Norte) y proyectos emancipatorios (pongamos, por ejemplo, el Chile de Allende), tanto claudicaciones (o traiciones) históricas (por ejemplo, la pérdida de proyecto de la socialdemocracia europea) como episodios heroicos (por ejemplo, las brigadas internacionales), es evidente que las metáforas dejan de funcionar y hace falta construir otras

nuevas. De hecho, en los últimos años, el eje "izquierda/derecha" se había convertido en el truco que conseguía que las clases populares no pudieran ganar nunca: todo el espectro político se repartía entre los partidos de "izquierda" y los partidos de "derecha" que, sin embargo, no terminaban de diferenciarse en gran parte de las políticas aplicadas. Disputar con ellos respetando el eje nos condenaba a quedar arrinconados en los márgenes y, por lo tanto, a jugar una partida que no se podía ganar. En las calles latía una mayoría social que reclamaba cambio; que denunciaba que "no nos representan"; que se escandalizaba ante el desmantelamiento de la sanidad y la educación pública; que consideraba intolerable que los bancos nos pudiesen echar de nuestras casas a través de una ley injusta y, además, ilegal; incluso que reclamaba (según indicaban todas las encuestas) la creación de una banca pública. Sin embargo, el único modo de transformar esa mayoría social en poder político era dejar de jugar en los márgenes de un eje ya dado (en los que solo se puede aspirar a un resultado marginal). Si se quería ganar el partido, no se trataba solo de jugar bien, sino, ante todo, de pintar de otro modo las líneas del campo. Hacía falta introducir la palabra "casta" para hacer visible que, si se financian con los mismos bancos, se jubilan en los mismos consejos de administración, usan las mismas tarjetas *black*, hacen negocios con las mismas constructoras y regalan dinero a las mismas eléctricas, entonces hace falta crear una fuerza política que se parezca más y que represente mejor a las mayorías sociales del país. Unas mayorías sociales que se identifican con canciones o símbolos muy distintos, pero que tienen en común el miedo a perder el trabajo, a perder la casa, a no poder pagar los estudios de sus hijos o a que tengan que irse al extranjero, que tienen que sacar su negocio adelante con mil trabas de la Administración (a menos que sean amigos de algún político con el que "hablar de lo suyo"), mayorías sociales duramente golpeadas por la crisis a las que nadie da amnistías fiscales y a las que Iberdrola no pregunta si son de izquierdas o de derechas antes de cortarles la luz. Agrupar las preocupaciones *centrales* para construir un nuevo sentido

común con el que disputar el poder, de un modo articulado, a las elites que amenazan con dejarnos sin nada. Se trata simplemente de reconocer que hay asuntos *centrales* que generan indignación generalizada y transversal a identidades políticas muy diversas, y que es imprescindible disputar si se quiere *construir un pueblo* con una mayoría social de cambio.

Por ejemplo, la corrupción. Se trata de algo que nadie puede defender (al menos en voz alta). Ahora bien, por "corrupción" es posible entender cosas muy distintas. Es posible quedar atrapado en un sentido estrecho que llame "corrupción" tan solo al hecho de meter la mano en la caja. Sin embargo, puede llegar a resultar evidente (y es necesario trabajar para conseguirlo) que hay todo un conjunto de elementos estructurales que, sin violar ninguna ley, sin embargo, son sin duda corrupción: regalar miles de millones de fondos públicos a empresas eléctricas a cambio de que te ofrezcan sillones en sus consejos de administración es legal, pero es corrupción. Trocear la sanidad pública para repartirla entre unos cuantos amigotes puede ser legal, pero es corrupción. Entregar el parque de viviendas públicas a fondos buitres es legal, pero es corrupción. Construir aeropuertos sin aviones o autopistas que no van a ningún sitio con el único objetivo de enriquecer a unas cuantas constructoras es legal, pero es corrupción. Es más, hay algunas cuestiones que no solo son legales, sino que son la ley misma, pero que, sin embargo, son corrupción. Por ejemplo, una ley de financiación de partidos que permite a los bancos prestarles dinero y perdonárselo cuando quieran (algo que ha permitido siempre a los bancos tener a mano el "botón" de liquidar cualquier partido con solo ejecutar la deuda contraída con ellos) es la ley misma, pero es corrupción.

Es evidente que las mayorías sociales siempre quieren acabar con la corrupción. Ahora bien, se persiguen objetivos distintos (y, en ese sentido, se tienen mayorías sociales distintas, voluntades generales distintas e incluso pueblos distintos) dependiendo

de qué se termine imponiendo como el verdadero sentido de la palabra "corrupción".

En esta batalla nos jugamos, ciertamente, qué pueblo somos y qué queremos. Quizá el lugar donde más fácil resulta entender este asunto es en la *construcción* de la idea misma de "patria". No somos "razón pura", como nos recuerda con insistencia este libro. No podemos dejar de sentirnos orgullosos de nosotros mismos, de nuestras cosas y de los nuestros, por el hecho en gran medida arbitrario (y bastante irracional) de que son "los nuestros". Ahora bien, eso de la "patria" es algo que se puede rellenar con los contenidos más diversos. Para el caso de España, por ejemplo, es posible rellenarlo de un modo que te haga sentir orgulloso de ser machista, de maltratar animales, de ser grosero, homófobo, intransigente, granuja y defraudador. Pero es igualmente posible construir un concepto de "patria", *y con él un pueblo,* que nos haga sentirnos orgullosos de tener uno de los mejores sistemas de sanidad pública del mundo (y vivir como una traición a la patria cualquier intento de desmantelarlo), orgullosos del ejemplo de dignidad y resistencia que el 15-M dio al mundo, de ser un país plurinacional y diverso, de ser uno de los países menos homófobos del mundo o de ser un país valiente y fraterno en el que cuando los bancos nos echan a cualquiera de nosotros de nuestras casas, nuestros vecinos se organizan en una Plataforma de Afectados por la Hipoteca para defendernos.

El objetivo del *populismo* es siempre *construir un pueblo.* Y, como es obvio, puedes tener pueblos muy distintos dependiendo de quién haya ganado la batalla por el contenido de la palabra "patria".

Ahora bien, durante todos estos años, Carlos Fernández Liria no solo se ha dedicado a enseñarnos que hacemos un negocio ruinoso si renunciamos al cuerpo central de ideas de la Ilustración y tratamos de sustituirlo por "algo mejor" (defendiendo la "dictadura del proletariado" frente al "Estado de derecho" o al "hombre nuevo" frente al "ciudadano"). A lo largo de todos es-

tos años, ha ido profundizando en la investigación sistemática de las dificultades con las que se topa eso de la Ilustración *entre nosotros los hombres,* seres racionales *pero finitos* "que nacemos del sexo y sin saber hablar". Entre las dificultades inesperadas para la Ilustración ocupan un lugar destacado, sin duda, las descubiertas por Marx en *El capital* (y de ellas tratamos de dar cuenta en el libro de *El orden de El capital,* que fue el resultado de varios años de trabajo conjunto). Sin embargo, las dificultades con las que se encuentra el proyecto de la Ilustración ante los descubrimientos de Freud y Lacan no son en absoluto menores. La obra amplia y sistemática que Carlos Fernández Liria está realizando sobre este asunto pondrá de manifiesto que las dificultades para la realización del proyecto de la Ilustración descubiertas por Freud y Lacan son tan ineludibles como las descubiertas por Marx.

Y este libro supone ya un importante anticipo sobre ese tipo de escollos. Esos sujetos racionales, sí, pero que "nacen del sexo y sin saber hablar" necesitan instituciones que son siempre una especie de parche ante ese "defecto" de fábrica en el que consiste la finitud de la razón. No somos razón pura, eso es todo. Pero hacerse cargo hasta las últimas consecuencias, como hace Carlos Fernández Liria, de lo que esto implica nos obliga a conformarnos con cosas tan modestas como el derecho, y renunciar a la forja de hombres nuevos moralmente tan puros o de multitudes con pasiones tan alegres que pudieran ya prescindir del derecho.

Durante estos años de disputa casi en solitario a favor del sentido común, Carlos Fernández Liria ha ido desarrollando un sistema que poco a poco va quedando cerrado (y del que su gran obra sobre Freud, que esperamos que no tarde en publicarse, constituye una pieza crucial). Y este libro, en gran medida, supone un interesante anticipo: analizar la *necesidad* del populismo, con las dificultades y las posibilidades que esto abre, es decir, explicar en qué consiste eso de que un *pueblo* se organice y se articule, exige tener en cuenta todas las aristas de los verdaderos resortes del mundo político: los resortes reales, nos gusten más o

menos; los que efectivamente operan, que no son siempre los que nos gustaría que operasen o los que nos gusta imaginarnos para poder montar en nuestras cabezas un mundo ideal: una humanidad que se masturba con el lenguaje; que solo es capaz de cerrar sus cuerpos sociales por el vértice (ya sea este vértice una persona, un símbolo o una institución); una humanidad en la que la religión y no pocas supersticiones, lejos de suponer un mero "problema" (como ingenuamente llegó a pensar en ocasiones la Ilustración), son en realidad una solución determinada a un problema muchísimo más grave (algo que, si no se tiene en cuenta, puede hacer que luchemos contra una solución pensando que luchamos contra un mero problema).

Cuando se habla de *populismo* generalmente se empieza ya desde un punto demasiado avanzado: se critican los liderazgos carismáticos o el recurso a mecanismos de identificación emotiva para la construcción de unidades populares (generalmente nacionales). Lo que muy rara vez se hace es empezar de verdad desde el principio. Por el contrario, este libro opera como una especie de Sócrates frente a los lugares comunes más manidos.

Basta abrir *El País* para encontrar una legión de intelectuales rasgándose las vestiduras, por ejemplo, sobre el "personalismo" de una iniciativa política como Podemos. Y es sin duda verdad que una iniciativa de este tipo habría resultado imposible (total y absolutamente imposible) sin el liderazgo carismático de una figura como Pablo Iglesias. Ahora bien, podría ocurrir que, en situaciones de crisis de régimen, impugnar esa vía de agregación sea tanto como impugnar toda posibilidad de cambio o, peor aún, impugnar a la humanidad misma en sus mecanismos más elementales. Cabe esperar que la humanidad llegue a ser algo mejor de lo que es o, por lo menos, que el mundo que habitamos los humanos sea un mundo más apacible y menos hostil. Pero esa tarea no puede ignorar que, por más vueltas que le demos, no vamos a lograr ser nada mejor que humanos (ni en las versiones nietzscheanas ni en las versiones marxistas de superación): ani-

malillos parlantes y, en esa medida, atravesados por exigencias de justicia, pero con unos límites que no nos permiten hacer cosas demasiado ambiciosas: eso de ser animalillos que no son parlantes más que a través de una lengua materna introduce una serie de límites que, si no se tienen en cuenta, amenazan con el inmovilismo o con la puesta en marcha de proyectos delirantes.

Frente a esto, cabe sin embargo defender una idea inequívoca de progreso. Esta idea, crucial en la Ilustración, es cada vez más importante en el sistema que Carlos Fernández Liria está construyendo. De hecho, cabe decir que es en cierto modo la pieza clave con la que el sistema terminará de cerrarse, al menos hasta donde es posible cerrar un sistema (sin pegar un timo) *para nosotros los hombres.* La idea de progreso concentra a la vez toda la grandeza y todos los límites de la finitud humana. No podemos dar una regla nítida que nos sirva al mismo tiempo como patrón de medida para operar y juzgar el progreso (o el retroceso) de todas las situaciones concretas. Este es en realidad un problema de juicio, problema que estalla en la *Crítica del juicio* y que, desde entonces, ha ido ocupando cada vez con un protagonismo mayor el corazón de la historia de la filosofía. Ahora bien, hay cosas ante las que la *evidencia* del progreso (o retroceso) son indiscutibles.

Venimos, por ejemplo, de sistemas constitucionales en los que había *inequívocamente* algunas cosas buenas: con la derrota del nazismo en la Segunda Guerra Mundial surgieron en Europa ciertos pactos sociales en los que la ciudadanía depositó su confianza. De un modo u otro, todas las constituciones y los ordenamientos jurídicos establecieron garantías respecto a las condiciones materiales para el ejercicio de la libertad: esos sujetos de derecho que somos los humanos tenemos un *cuerpo* como soporte material de todos los derechos y, por lo tanto, hay cuestiones como la salud, la educación, la vivienda o la alimentación básica que tienen que estar garantizados por los poderes públicos para que haya propiamente *ciudadanos.*

Desde final de los años setenta, y de un modo acelerado tras la desaparición de la amenaza soviética, las cosas han ido *a peor:* hemos visto cómo las elites iban rompiendo poco a poco esos pactos surgidos de la derrota del fascismo. Desde entonces, se ha ido de derrota en derrota: los ciudadanos, que depositaron su confianza en esos pactos y los respetaron con lealtad, han ido viendo cómo se recortaban derechos y garantías sin que ocurriera entre medias ninguna catástrofe natural o alguna guerra devastadora que lo explicase. Las elites habían dejado de sentirse amenazadas y no querían seguir cumpliendo un pacto que habían aceptado a regañadientes.

En el caso concreto de España, ese pacto fue un pacto tardío (tan tardío como la derrota del fascismo) y su ruptura ha tenido también rasgos particulares en lo relativo, al menos, a la frivolidad, la desfachatez y voracidad con las que las elites lo han roto: todos los días nos despertamos con nuevos escándalos que van dibujando poco a poco el mapa completo de cómo unos pocos han saqueado lo que es de todos, a través de una urdimbre que se teje con tarjetas *black*; puertas giratorias; aeropuertos sin aviones; comisiones del 3%, 5%, 10%; fondos buitre compinchados con "representantes" del pueblo para devorar sanidad y vivienda pública; tres o cuatro constructoras arramblando con todas las partidas del presupuesto: obras públicas (construyendo autopistas que no van a ningún sitio), sanidad (construyendo hospitales que no aumentan el número de camas), deporte (construyendo infraestructuras olímpicas), ciencia e investigación (construyendo edificios sin investigadores), justicia (construyendo ciudades de la justicia sin jueces). Ciudadanos que votan a unos partidos que no les rescatan porque "no se puede" mientras rescatan a los bancos que les financian.

El grado de frivolidad, desfachatez y voracidad que ha cobrado en España esta rapiña de las elites ha permitido que se abriera con más nitidez la crisis de régimen en la que nos encontramos. El 15-M dio una lección de dignidad, pero el gran reto es ahora trasfor-

mar esa enorme energía social en poder político. Es evidente que se pueden hacer las cosas de otra manera. Pero ¿qué debemos hacer?, ¿qué podemos hacer con las fuerzas que tenemos?, ¿cómo hacerlo?, ¿para qué?, ¿qué merece ser transformado?, ¿qué merece ser conservado?, ¿qué exige ser suprimido?, ¿qué debe ser aplazado?; ¿hay que poner igualmente patas arriba lo económico, lo político y lo antropológico o, como defiende Santiago Alba Rico, conviene más bien ser revolucionario en lo económico, reformista en lo político y conservador en lo antropológico?; pero ¿en lo antropológico hay que conservarlo todo y en lo económico cambiarlo todo? ¿Qué sí y qué no?

No hay ningún sitio desde el que deducir con certeza reglas tan minuciosas que nos ahorraran el problema del *juicio.* Las reglas hay que *crearlas* (creando normas más justas, formas más bellas, palabras más verdaderas) y esa tarea se encuentra con las dificultades con las que se encuentra toda *creación.* Sin embargo, *cabe esperar* que, en determinadas condiciones y mediante el *ejercicio público del juicio*, un pueblo vaya creando palabras realmente más verdaderas, normas verdaderamente más justas y formas objetivamente más bellas, es decir, *cabe esperar* que un pueblo se pueda ir inventando y mejorando a sí mismo.

Hay que construir cosas nuevas, pero no hay que construirlo todo de nuevo. El siglo XX nos ha escarmentado ya suficiente contra los proyectos de ingeniería social sin fallos. En el orden de los asuntos humanos es poco prudente crear de la nada sin haber entendido en toda su complejidad los resortes del mundo económico, jurídico o político, la consistencia antropológica misma o, lo que es aún más difícil, los misterios insondables del psiquismo.

Carlos Fernández Liria es de los pocos autores actuales que han sido capaces de entender este problema en toda su complejidad y, al mismo tiempo, de explicarlo con absoluta claridad, sin añadir ni la más mínima complicación artificial, pero sin eludir dificultades, por enojosas que sean, renunciando, eso sí, al lustre

que dan los sistemas perfectos, esféricos, herméticos y cerrados, pero falsos. Y este libro es, sin duda, un buen ejemplo de ello.

Luis Alegre Zahonero

CAPÍTULO 1

LA VERDAD Y LA POLÍTICA

EN LOS ANÁLISIS QUE SE PRETENDEN MÁS REFINADOS SE LEVANTA UNA PREVENCIÓN CONTRA EL "POPULISMO", UN FANTASMA DE CONTORNOS IMPRECISOS —Y, PARADÓJICAMENTE, TANTO MÁS ESGRIMIDO CUANTO MÁS PODER ACUMULAN LAS ELITES— PERO QUE PARECERÍA AMENAZAR NUESTRAS DEMOCRACIAS. LOS MÁS AVEZADOS CORREN A MOSTRAR EL "TRUCO" DESCUBIERTO, CON ESE CINISMO "CHIC" DE LOS QUE SE PIENSAN POR ENCIMA DE LA POLÍTICA PARTISANA: "¡PRETENDEN HACER PASAR LA PARTE POR EL TODO!", "¡QUIEREN ENCARNAR UNA NUEVA VOLUNTAD GENERAL!". COMO SI HUBIESE ALGÚN ORDEN QUE NO HICIERA DESCANSAR SU LEGITIMIDAD EN UNA OPERACIÓN DISCURSIVA SIMILAR. COMO SI ALGÚN REPARTO DE POSICIONES FUESE "NATURAL" Y POR TANTO PRESCINDIESE DE SÍMBOLOS Y RITOS QUE LAS RECUERDAN Y REFUERZAN. COMO SI TRAS SU ESPANTO NO HUBIESE LA PRETENSIÓN DE SEGUIR SIENDO SOLO ELLOS QUIENES PONEN LOS NOMBRES Y DEFINEN EL ESCENARIO, DE MONOPOLIZAR, EN FIN, LA POLÍTICA.

Íñigo Errejón

POPULISMO E ILUSTRACIÓN

Desde los tiempos de Platón, el mundo de la política ha sido el mundo de las decepciones. Y no hay mayor decepción que acabar defendiendo la inevitabilidad de cosas que uno nunca hubiera querido defender. El populismo es una de ellas. Tiene algo de inesperado el hecho de que el debate político más actual lo haya colocado en el centro mismo de nuestras preocupaciones. Y sin embargo, hay buenas razones para ello, aunque aquí sea aplicable lo que Pascal decía del corazón: que tiene razones que la razón no conoce. La razón —so pena de dejar de serlo— no puede encogerse de hombros ante las razones de lo irracional.

En su conversación con Gorgias, Sócrates defiende que la única verdadera retórica es decir la verdad. Es cierto que la retórica es el arte de convencer y que siempre es posible hacer fuerte el argu-

mento más débil si se es hábil con la palabra. La estrategia de Sócrates en la conversación es conocida. Todavía queda —nos dice— una cosa por aclarar: si lo que busca la retórica es convencer de verdad o si se va a conformar con un convencimiento aparente. Porque si lo que se persigue es convencer, pero convencer de verdad, la retórica es insuficiente, a no ser que llamemos retórica a decir la verdad. Solo la verdad convence de verdad.

Algunos pensamos que de esta jugada socrática nace todo lo que hay que pensar en la historia de la filosofía y, también, todo lo que merece ser respetado. Y quisiéramos que, a este respecto, nunca hubiera que dar ni un solo paso atrás. Ni siquiera en el mundo de la política, en el que la norma es más bien que la verdad no sea jamás capaz de abrirse camino. Ahora bien, eso no nos autoriza a desconocer las razones que la razón desconoce. Más bien al contrario, nos impele a no llamar razón a lo que nosotros quisiéramos que fuera la razón. En esto, el pensamiento político debería aprender del mundo del psicoanálisis. Precisamente ahí, donde nos enfrentamos al oleaje de lo que Groddeck llamó "la necedad del inconsciente", todavía es posible escuchar: "Seguimos siendo psicoanalistas, seguimos pensando que la verdad, solo la verdad y nada más que la verdad cura de verdad" [1]. Algo semejante tenemos que hacer desde el pensamiento político para entender lo que nos está pasando. No se trata de renunciar a la razón, sino de profundizar en ella.

Podemos ilustrar el problema con otro episodio clásico de los diálogos de Platón. En su conversación con Menón, y cuando este se encuentra ya desanimado frente a la posibilidad del conocimiento, Sócrates hace llamar a un esclavo y demuestra que, sin haber recibido ninguna instrucción especial, este es capaz de deducir el teorema de Pitágoras. Sócrates, señalando una de las baldosas del suelo, le pregunta si es capaz de construir un cuadrado el doble de grande que otro. Bastan unas cuantas preguntas y el cuadrado se dibuja sobre la diagonal como por arte de magia, tal y como si el esclavo, en efecto, hubiera vivido una vida anterior

en la que supiera matemáticas. "¿Le he enseñado algo?". "No", contesta Menón, "no has hecho más que preguntas". Se trata sin duda del paradigma de nuestras más profundas aspiraciones políticas. Ante el teorema de Pitágoras, los esclavos y los ciudadanos dicen lo mismo. Frente al cuadrado de la hipotenusa, todos somos iguales. Si en lugar de un esclavo hubiese sido una esclava y, además, de raza negra, "con independencia de su raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición" (ONU, 1948), el resultado habría sido invariable. Aquí se abre, sin duda, ese horizonte de exigencias políticas irrenunciables que puede resumirse, hasta nuestros días, en el proyecto político de la Ilustración. Si frente al teorema de Pitágoras todos somos iguales, no se ve por qué no vamos a ser iguales políticamente respecto a tantas otras cosas más.

Ahora bien, y esta es la cuestión que nos ocupa: sin que deje de ser cierto todo esto, hay un detalle que no nos debe pasar desapercibido. Cuando el esclavo de Menón llega a la conversación, lo primero que pregunta Sócrates es *si habla griego*... No, desde luego, porque el griego sea el único soporte posible para el teorema de Pitágoras (más bien se va a demostrar todo lo contrario), sino porque, si no hablara griego, Sócrates no habría podido entenderse con él.

He aquí, por tanto, que desde el primer momento tenemos el problema muy bien identificado por los textos de Platón: nos encontramos con el escollo de una lengua *materna* incrustada entre las exigencias y condiciones del ejercicio de la razón. Y desde el mismo momento en que nos encontramos algo materno incrustado en el ejercicio de la razón humana, ¿en qué medida lo paterno y el sexo en general (al fin y al cabo, mamá y papá son aquellos que siempre están haciendo cosas a nuestras espaldas) no entran sin remedio a formar parte del problema, introduciendo un halo de oscuridad en la transparencia de las Luces? Estamos excluidos del lugar de sexo, al menos en tanto que el sexo no pueda

evitar proponerse algo así como "ser tu propio padre con tu madre". Pero más adelante nos ocuparemos de papá y de mamá. Por el momento, ya tenemos un problema planteado con toda su acritud. La razón es independiente de la raza, el color, el sexo "y cualquier índole de cosas más". Pero, sin todas esas cosas de por medio, no tiene ninguna posibilidad de hacerse oír. Y lo malo es que todas esas cosas también tienen sus razones. Y no siempre coinciden con las razones de la razón. Hay razones, en efecto, como decía Pascal, que la razón no conoce.

EXPLICAR LA LUZ CON SOMBRAS

Cuando el fugitivo de la caverna que nos cuenta Platón regresa a la oscuridad para explicar su descubrimiento a sus conciudadanos, se encuentra con un problema muy grave. Ahí abajo no se ha visto jamás la luz, ahí se habla el lenguaje de las sombras. Pero ¿cómo explicar lo que es la luz en el lenguaje de las sombras? A la gente que está acostumbrada a hacer piruetas con sombras, distinguiendo unas de otras con la precisión de la retórica, orgullosos de ese circo en el que se han convertido en trapecistas, la luz les va a parecer la más oscura de las realidades. La empresa, parece decirnos Platón, está condenada al fracaso.

Y así fue históricamente, sin duda. Sócrates tuvo que defender su modelo del Rey filósofo contra un modelo político antropológicamente mucho más natural: el modelo del Rey poeta. Grecia era aún una cultura oral o, al menos, lo suficientemente oral para que los poetas tuvieran el poder. En el mundo de la oralidad las relaciones de poder se sostienen sobre el verso, el ritmo y la danza, adheridas a un entramado mitológico y ritual. Las leyes son, más que nada, relatos ejemplares, historias antiguas de héroes y ancestros que la memoria oral ha sabido cristalizar en larguísimas poesías que se recitan gracias a flautistas o citaristas. En la época que les tocó vivir a Sócrates y a Platón, el mundo del mito había empezado a resquebrajarse a causa de la escritura. El pueblo, cada vez más, sabía leer y escribir y, de este modo, los poetas eran cada vez menos necesarios para recordar lo que había que recordar. A

los poetas les habían surgido, así, unos poderosos competidores, los sofistas, que ahora les comían el terreno en la educación de la ciudadanía. Se puede decir que, en estos momentos, empezaban a competir dos formas de memoria y, por lo tanto, dos formas de conservar la ley y hacerla respetar. Los poetas pertenecían a un mundo en el que era imposible recordar sin ritmos musicales y sin versos. Los sofistas anunciaban un mundo en el que la escritura sería el soporte fundamental de la memoria. Las leyes, ante todo, deben imprimirse para que permanezcan grabadas frente al olvido y la despreocupación.

Ahora bien, como es sabido, Sócrates, que fue condenado a muerte en una democracia en la que los poetas llevaron la voz cantante de la acusación, odiaba la escritura más aún que la poesía. Bien es cierto que en el libro II y III de la *República* comienza tachando pasajes de Homero y abogando por quitar agujeros a las flautas y cuerdas a las cítaras, de modo que la música de la tradición y los ancestros llegue hasta nosotros menos seductora y atractiva. Sin duda, Homero, Hesíodo y los poetas nos permiten recordar muchas cosas encomiables y dignas de respeto, pero también nos ponen como ejemplo cosas feas y actos inmorales. Con esto de que Aquiles, el de los pies ligeros, se acerca a las cóncavas naves, en la aurora de los rosáceos dedos, y con esto de que todo ello va acompañado de la música de los flautistas, acaba por parecernos bello, justo y verdadero que viole a una sacerdotisa, que falte a su juramento, que profane un templo o que traicione a su pueblo. "La desavenencia entre filosofía y poesía viene de antigua data", nos dice Sócrates ya en el libro X de la República. A estas alturas del diálogo ya no piensa en retocar a Homero o controlar los ritmos musicales, piensa más bien que los poetas deben ser expulsados de la ciudad. Tiene que haber una palabra con más autoridad que la palabra más antigua. No se trata de decir que siempre ha sido así, sino de preguntarse si debe o no deber ser así. Los seres humanos, al contrario que los animales, tenemos el don de la palabra. Pero no podemos limitarnos a estar orgullosos de hablar por hablar, ni siquiera si es para decir cosas

muy antiguas y venerables. Tenemos que ser capaces de decir cosas bellas, justas y verdaderas. Y las palabras antiguas parecen bellas, justas y verdaderas, pero quizás porque vienen ataviadas con demasiada poesía, demasiadas flautas y cítaras.

Sin embargo, el remedio de la escritura es peor que la enfermedad. Los poetas, por lo menos, han filtrado su saber con lo que Chesterton llamó la democracia de los muertos, de los antepasados, quienes, al fin y al cabo, también tienen derecho a votar. Por eso, se nota que Sócrates está verdaderamente apenado de tener que hablar mal de Homero. Pero el mundo que se anuncia con la escritura es mucho peor. Los libros se pueden leer sin entender una línea, sin razonar ni por un momento sobre lo que se está diciendo. No se puede interrogar a un libro, porque no sabe contestar. Se entienda o no, se sigue leyendo y, finalmente, uno cree haber entendido por el mero hecho de haber leído. Al terminar un libro, muchas veces, no se ha razonado nada, pero uno tiene la sensación de que sí. Platón tenía muy claro que la escritura no iba a hacer ningún favor a la capacidad de razonar de la humanidad. Pensaba que lo que se iba a generar era sencillamente una inmensa epidemia de pedantería. El mundo se iba a llenar de gente que se iba a creer muy inteligente —incluso más que sus ancestros— por el mero hecho de haber leído muchos libros. Otros muchos se iban a creer más inteligentes que Homero o Hesíodo por el mero hecho de haberlos escrito. Leer no ayuda a razonar. Por el contrario, genera un efecto perverso que hace que se confunda haber leído con haber razonado.

Así pues, no convenía en absoluto que la Ilustración de la humanidad dependiera de la escritura, aunque fuese capaz de librarse de la poesía. La Ilustración es la superación de la superstición y es cierto que el mundo de la superstición se soporta en la mitología y, por lo tanto, en la poesía. Pero la escritura va a conservar por igual lo verdadero y lo falso, lo disparatado y lo sensato. Una humanidad de supersticiosos ignorantes iba a ser sustituida por

una humanidad de dementes pedantes. La humanidad se deslizaba así de la tribu al manicomio.

Frente los poetas y los sofistas, sin embargo, Sócrates y Platón defendían una tercera posibilidad, demasiado larga de explicar aquí, porque es la sustancia misma de lo siempre defendido por la historia de la filosofía y, políticamente, por el proyecto de lo que llamamos Ilustración. Quizás nos aproximemos al problema poniendo un ejemplo trivial. Si un alumno de la ESO, en mitad de un examen, ha olvidado cuánto es 7 por 8, tiene tres posibilidades para salir del paso. Una, que era la habitual para los que aprendimos a multiplicar "cantando las tablas", reproducir la musiquita de la tabla del siete y dejar que las flautas nos lleven hasta el verso en que se dice 56. Si, al mismo tiempo, el alumno sigue el ritmo con la cabeza, marcando el compás con la frente y la barbilla (en lo que es una monótona danza, pero eficaz como soporte de la memoria), tendrá más posibilidades de averiguar el resultado correcto. Ignoro si todavía se aprende cantando la tabla de multiplicar, pero, hasta mi generación, eso fue lo más habitual. Esta forma de recordar no habría sido del agrado de Platón. Si el soporte de las matemáticas fueran las flautas y los versos, nunca tendríamos algo así como que el cuadrado de la hipotenusa es la suma de los cuadrados de los catetos. La hipotenusa para poder encajar en los versos sería la hermosa hipotenusa, la de los rosáceos dedos, y lo que diría el teorema sería que un día se encontró con los valientes catetos y que, pongamos por caso, la violaron frente a las cóncavas naves. A veces el resultado sería exactamente 56, pero la mayor parte de las veces, bien mirado, no tendría nada de bello, de justo ni de verdadero.

Hay, claro, otra posibilidad. Nuestro alumno puede siempre sacar una chuleta de la entrepierna, en donde tiene apuntada la tabla del siete, y copiar en el examen el resultado 56. Este procedimiento, diría Platón, es todavía peor que el anterior. Es el germen de una humanidad de sinvergüenzas que salen adelante en la vida

sin razonar absolutamente nada, pero habiendo leído, eso sí, muchos disparates, mezclados con algún que otro acierto.

El alumno que complacería a Platón no sería, en cambio, del agrado de muchos de nuestros profesores, que le reprocharían "no saberse la tabla del siete a su edad" y gastar mucho tiempo tratando de deducirla. Porque, en efecto, el alumno siempre tendría la posibilidad de poner siete puntitos en un papel y, meditando con paciencia sobre el concepto de multiplicación, comprender que se le está pidiendo sumar ocho veces, de modo, que luego, contando los puntitos, le salgan 56. A un alumno así le suele faltar tiempo en los exámenes. Pero eso es justamente lo que Sócrates y Platón dirían de nuestros sistemas políticos, de nuestras democracias: que están siempre faltas de tiempo y que por eso no son capaces de hacer nada justo, ni bello ni verdadero. Las prisas son muy malas para la razón. Lo que Sócrates dijo al tribunal que le condenó sería aplicable a todas las democracias del futuro. "Por falta de tiempo, atenienses, vais a pasar a la historia como unos criminales que han matado a un sabio. Porque eso es lo que dirán de mí, aunque no lo sea. Si no hubierais tenido tanta prisa me habría muerto solo, pues ya tengo 70 años, y os habríais librado de cargar con esta ignominia. Ahora yo voy a perder la vida. Vosotros vais a perder aquello por lo que merece la pena estar vivo. Yo pierdo la vida, vosotros la dignidad. Auguro un mal futuro para las democracias occidentales que tendréis por herencia." Así fueron más o menos sus palabras. Y tenía razón.

Volviendo ahora a nuestro tema, observemos que en su tarea de explicar a sus conciudadanos lo que son las luces de la razón Sócrates tuvo, en efecto, que conformarse con el lenguaje de las sombras. Casi todos los diálogos terminan igual: Sócrates se ve obligado a contar un mito, bien porque su interlocutor se ha enojado y se ha ido, o bien, en general, "por falta de tiempo" para seguir ahí dialogando. Por una u otra razón, Sócrates siempre recurre a contar alguno de esos mitos que, precisamente, eran pro-

piedad de los poetas que pidieron la pena de muerte contra él. “Conocer es recordar”, nos dice —mejor dicho, nos dice que dice Píndaro, un poeta— cuando llama al esclavo de Menón. Los expertos en recordar las palabras antiguas eran los poetas. Hemos visto que también es posible recordar apuntando las cosas en un papel. Y Sócrates también se vale de esta fórmula poética para hacer pensar en qué sentido estamos recordando cuál es el cuadrado de la hipotenusa cuando deducimos el teorema de Pitágoras. Es como si estuviéramos recordando, pero algo que hubiéramos vivido en una vida anterior. El sentido de esta *anterioridad* es, por supuesto, aquello de lo que se ha ocupado la historia de la filosofía, ese famoso *a priori* kantiano, o eso que Aristóteles investigó como lo que siempre regía *de antemano* en el ente, es decir, el ser. Para explicar lo que es una anterioridad ontológica o estructural, Sócrates no tiene más remedio que hablar de una anterioridad cronológica... pero distinta a todas las demás. Es “como si fuera” un antes en el tiempo, pero anterior al tiempo...

Para animar a pensar sobre este “de antemano”, Sócrates recurre a una fórmula poética: conocer es *recordar*. Está utilizando el lenguaje del enemigo para combatir al enemigo. Y aquí está, quizás, todo el quid de la cuestión para el pensamiento político. Quizás este sea el origen de todos los problemas que nos van a obligar a reflexionar en este libro sobre lo que es el populismo. En el mundo político, el lenguaje siempre es propiedad del enemigo. El poderoso, ante todo, tiene poder sobre el lenguaje. Incluso para hablar contra él, hay que comenzar por obedecerle.

En la alegoría de la caverna —otro mito más—, se plantea, entonces, la encrucijada más profunda del mundo político: cómo será posible explicar lo que es la luz en el lenguaje de las sombras. Cómo se las arreglarán, en suma, las Luces de la Ilustración para hacerse siquiera entender y no digamos obedecer en un mundo que no entiende otro lenguaje que el de las sombras.

La derrota inicial de Platón y Sócrates nos sigue agarrando por el cuello. Su dilema sigue siendo nuestro dilema político.

Y dicho sea de paso, el primer síntoma de la gravedad del problema se puede apreciar observando sencillamente la manera en la que se ha plasmado la comprensión habitual del pensamiento de Platón. El mundo editorial está plagado de manuales que afirman que la filosofía de Platón defendía la inmortalidad del alma. La verdad es que ni la defendía ni la dejaba de defender. Platón está intentando contar una cosa —aquello en que consiste esa anterioridad respecto de los entes a la que llamamos ser—, está intentando contarla abriéndose camino en un mundo atravesado por el poder de los poetas, un mundo en el que todo son relatos y en el que, por tanto, todo ocurre y todo pasa (a la hipotenusa, decíamos, le pasan cosas todo el rato), de tal modo que es imposible vaciar un verbo hasta dejarlo "a secas", como ocurre con la cópula "es" (y decir que el cuadrado de la hipotenusa *es* esto o lo otro). Para hablar de tales cosas con quienes tienen el cerebro esculpido por la poesía, no tiene otra alternativa que utilizar su propio lenguaje para intentar hacerlo estallar desde dentro. A Menón le hace morder el anzuelo con unos versos de Píndaro. En el Fedón es peor, porque no tiene más remedio que hablar a los pitagóricos en el lenguaje que ellos conocen: el de la transmigración de las almas. Y luego, veinticinco siglos después, resulta que los manuales de filosofía explican que Platón defendía la inmortalidad del alma y la transmigración. Es decir, el enemigo ha podido más y ha devorado y disecado a Platón.

LA MATERIALIDAD DE LO FALSO

Althusser, el teoricista más teoricista —y justamente cuando más teoricista era—, no paró nunca de insistir, sin embargo, en que era completamente "idealista" pretender que la mentira se podía combatir sencillamente diciendo la verdad. No porque la verdad no existiera, y no porque no fuera la verdad lo que en verdad había que defender. Pero no se puede olvidar que la mentira y la verdad tienen condiciones materiales de existencia. Y cuando la mentira forma un "macizo ideológico", casi inexpugnable y reforzado a diario por aparatos ideológicos privados y estatales de

lo más poderosos, es una tontería pensar que *siquiera se te va a entender lo que dices cuando sencillamente te limitas a decir la verdad*. Es como intentar combatir un tanque con una margarita.

Althusser recurría siempre a una cita de Lenin que hablaba de que para enderezar un bastón torcido no se podía sencillamente mojar la madera y atarla a una guía recta, porque al soltar la guía el bastón quedaría menos torcido, pero seguiría torcido. Para enderezarlo, es preciso que la guía esté torcida *en sentido contrario*. También citaba a Spinoza. Una idea falsa no se puede combatir sencillamente diciendo la verdad, hace falta otra idea falsa de signo contrario *para que la verdad tenga alguna oportunidad.* Una mentira se corrige diciendo la verdad. Pero en este mundo las ideas están impregnadas de una materialidad que pesa como el plomo, llevan adheridos verdaderos sistemas de pasiones y afectos autorreferenciales y tautológicos. A veces, una minúscula tontería o una diminuta estupidez son la punta de un iceberg inconmensurable. En esos casos, mover del sitio una mentira se parece a la tarea de intentar arrastrar un iceberg remando en una piragua. Cuando Spinoza dice que una idea falsa se contrarresta con una idea falsa de signo contrario, no es porque piense que todo se juega entre falsedades que compiten entre sí. Si hay que hacerlo es, por el contrario, *para que la verdad tenga alguna oportunidad en este mundo*.

En verdad, el problema es más grave aún de lo que estamos logrando expresar. Porque el asunto es que la ideología "tuerce tanto el bastón" que en realidad la verdad se tuerce también y ya ni siquiera es verdad. Es como si la verdad intentara ser euclídea trazando desesperadamente figuras en un espacio que la mentira ha curvado a lo Riemann. La verdad no es una sombra más de la caverna, pero al tener que expresarse en el lenguaje de las sombras corre el riesgo de dejar de serlo. Y si renuncia al lenguaje de las sombras, sencillamente, se vuelve invisible o inaudible, o lo que

es peor, se convierte en una sombra más, la más estúpida de todas.

El problema es de una inmensa gravedad. Estamos preguntando, nada menos, sobre en qué medida la verdad tiene alguna posibilidad en el mundo político. Y se ve que lo tiene muy difícil. Las mentiras y las falsedades no son meros constructos epistemológicos. Son —por utilizar la expresión de Althusser— verdaderos "macizos ideológicos" amasados con prácticas materiales, vivencias, pasiones y creencias. Ese macizo está blindado por la evidencia de las creencias compartidas, asentada a veces en siglos de tradición, amplificada por los medios de comunicación y soportada por relaciones de poder. Y las evidencias, como se sabe, suelen ser el mayor enemigo para la investigación de la verdad. Lo que para la investigación de la verdad es sencillamente falso, encierra en su interior una red de prácticas sociales y vivenciales que atraviesa de parte a parte toda una sociedad. Este fue el motivo por el que los pensadores reaccionarios tuvieron razón al pronosticar que las conquistas de la Ilustración se las llevaría el viento, porque no eran más que castillos de naipes en equilibrio, mientras que las supersticiones que la Ilustración combatía con tanta altanería perdurarían, en cambio, durante siglos y milenios, pues estaban profundamente enraizadas en el suelo. Para acabar con las primeras, bastaba un soplido; para acabar con las segundas, había hecho falta el hacha del verdugo.

La falsedad y la mentira en el mundo político no funciona como en las discusiones científicas, donde se espera —más o menos — que se refute esto o lo otro y se pase a otra cosa. En el mundo político, lo refutado sigue ahí delante, erguido, tanto antes como después. Y la verdad se desespera con su impotencia; y, además, descubre horrorizada que por el camino se ha convertido también en mentira. Es como intentar convencer a un tímido de que es taxativamente imposible que le trague la tierra si osa abrir la boca en público. La mentira y la falsedad en el mundo político no son de carácter "epistemológico". Tienen la consistencia de

los síntomas neuróticos. Me contaron una anécdota psiquiátrica que viene al caso. Algún avispado psicólogo, estudiando el caso de una anciana de 85 años que decía estar embarazada, decidió hacerle una prueba de embarazo y demostrarle taxativamente que no era así. Después de esto, la salud mental de la anciana empeoró mucho con el resultado, pues se hundió en una terrible depresión alegando que la susodicha prueba le había provocado un aborto y había perdido el niño.

---

1 . Braunstein, N. A.: *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*, Siglo XXI, México, 1980, p. 241.

CAPÍTULO 2

LA NECESIDAD DEL POPULISMO

UNA 'CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA'

Mientras redactaba este libro, han ido apareciendo en el mercado unos cuantos más que podrían perfectamente haber llevado el mismo título [2]. A ello hay que sumar un volumen ingente de artículos, entrevistas y tertulias sobre el tema del populismo. Me parece justo que los autores de referencia continua en estos debates sean Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, y en el trasfondo, por supuesto, Gramsci [3]. Sin embargo, voy a comenzar trayendo a colación un libro que creo que el destino está olvidando muy injustamente. Se trata de *Crítica de la razón política,* de Régis Debray, escrito en 1981 [4].

Régis Debray es un personaje controvertido al que se le ha acusado de todo. Quizás fue, como se dice por ahí, quien delató al Che Guevara en Bolivia (hay quienes lo consideran un agente de la CIA ya desde entonces, lo que es probablemente una calumnia). Fue asesor para asuntos latinoamericanos de François Mitterrand y formó parte de su Consejo de Estado. La intelectualidad francesa rompió con él de forma aparatosa y escandalizada cuando, en la guerra de Bosnia, Debray salió en defensa de los serbios. Cuando en 1994 se inició la revuelta zapatista, Debray corrió a Chiapas a entrevistarse con el subcomandante Marcos y lo cubrió de elogios. Más tarde, en 2004, y esto sí parece ser cierto, reaparece en Haití, colaborando como agente francés en el golpe de Estado contra Aristide [5], un presidente electo que había tenido la osadía de reclamar la odiosa (repulsiva) deuda que Haití había pagado a la República Francesa en concepto de indemnización por los esclavos liberados.

En todo caso, se piense lo que se piense de él, en su libro *Crítica de la razón política* tenía toda la razón, y ahora que han pasado más de 30 años, la tiene todavía más. Se trata de una obra larga y densa —aunque, en verdad, algo menos pedante de lo que se

estilaba en la época—, difícil de resumir. Intentaré no caer en simplificaciones injustas al decir algunas palabras sobre ello.

La *Crítica de la razón política* se proponía estudiar "los límites inmanentes a toda empresa política". Tras un poco de tiempo haciendo política —no digamos ya si es mucho tiempo—, algunos hubiéramos querido, no pocas veces, que la política la hicieran los pingüinos, pues lo primero que salta a la vista es que el ser humano tiene una consistencia antropológica bastante incompatible con este tipo de empresas. Recientemente, los que crearon Podemos de la nada y en tan poco plazo de tiempo comprobaron estupefactos que en un año habían desencajado su vida de todos sus goznes. En todas mis publicaciones anteriores no he cesado de explicar que el ser humano es un ser social, pero en absoluto un ser histórico (mal que le pese a todas las filosofías de la historia y a los orteguianos de este país). En la historia, lo normal para un ser humano es volverse loco, lo mismo que un pez se ahoga en tierra firme. Cuando la política se convierte en algo histórico, por su carácter revolucionario o constituyente, la política tiende a quedar en manos de chiflados. Por supuesto que no es inevitable esta copertenencia de la política y la historia, y espero que en este libro vaya a quedar claro que en absoluto es así. Pero me temo que mientras la política se desenvuelva en condiciones económicas capitalistas —en las que siempre el poder económico supera con mucho al poder político—, el sesgo antisistema o revolucionario es demasiado inevitable y, por lo tanto, resulta necesario contar con la psicosis. Por supuesto que todo el proyecto político de la Ilustración consistió en ligar la acción política antes que a la historia, a lo que se llamó progreso (lo cual no es en absoluto lo mismo, como voy a intentar demostrar). Volveremos sobre el tema, pero se puede apuntar ya que la cosa tenía difícil remedio, porque, bajo el capitalismo, la Ilustración era derrotada una y otra vez. La historia avanzaba y paría con violencia, pero la Ilustración no dejaba de abortar.

Régis Debray era muy sensible a estos límites antropológicos de la acción política. Una Crítica de la razón política, decía, tenía que expresarse siempre bajo la fórmula general de un “usted no puede”. Ya quisiéramos muchas veces, pero, desdichadamente, en política la norma es que “no se puede”. Por ejemplo: “Usted no puede concebir una sociedad a la vez viable y abierta, es decir, sin territorio” [6]. El *canon* de la razón política es en este sentido el “sistema de las decepciones garantizadas”. Por ejemplo: “Usted no podrá difundir sus ideas entre las masas sin que se transformen en su contrario”. No se trata de mostrar la falsedad del dogmatismo y la superstición, sino de afrontar su necesidad y su terrible objetividad. De mostrar, en suma, su necesidad como condición de existencia de los agregados políticos. Esta investigación emprende algo así como una dialéctica trascendental que se ocupa de las “ilusiones necesarias de lo político”. Aquí no se trata de condenar o de refutar, sino de comprender que en la “naturaleza de lo político” va de suyo esto o lo otro, por mucho que suponga un escándalo para la razón. Por ejemplo, decía Régis Debray, la existencia en los países del socialismo real de un desbordante y, en cierta forma, inesperado “culto a la personalidad”.

El monumental experimento histórico que supuso el “socialismo real” es, en efecto, una gran ocasión para la reflexión sobre las condiciones de existencia de lo político. Se trató de un experimento con países enteros y el resultado fue asombroso: una caja negra en la que entraba un ateísmo radical y salía una religión mundial. “Las sociedades en las que el ateísmo científico se erige en doctrina de Estado —constataba Debray— sudan religiosidad por todos sus poros.” Lo que más llamó la atención de aquellas “sociedades nuevas” fue su “turbador anacronismo”, hasta el punto de que era correcta la siguiente comparación: así como la riqueza se anuncia en la sociedad moderna como “una inmensa acumulación de mercancías”, las sociedades socialistas se han presentado como “una inmensa acumulación de ceremonias”. La ceremonia fue la mercancía consustancial al socialismo real. Se trata, quizás, de la más impresionante de las paradojas de la historia:

Marx nunca se ocupó de las banderas y, sin embargo, en la historia, las banderas se ocuparon mucho de Marx. "El socialismo teórico es iconoclasta; el socialismo real ha sido iconómano". Jamás se ha visto tal acumulación de tributos y rituales vertidos sobre iconos. Las sociedades socialistas han aparecido como una "inmensa acumulación de ceremonias patrióticas". Y es que aquí hay un problema inherente a cualquier "programa político": cuando se habla de que la "sociedad hará esto o lo otro" se habla como si la sociedad fuera una persona física a la que se le pudieran dar instrucciones u órdenes. Pero no es así. Aquí solo se puede operar delegadamente. Y si los delegados tienen que representar lo social, entonces habrá que levantar banderas y cantar himnos. Es quizás lamentable, pero es así.

Lo que ocurrió antropológica y políticamente en los países del socialismo real es la mejor constatación empírica de que el marxismo había pensado muy mal la esencia de lo político. Lejos de ser —como quería Lenin— "economía concentrada", lo político ha acompañado a la historia de las transformaciones económicas con una inercia chocante. Mientras la historia cambiaba de manera vertiginosa, lo político encontraba siempre caminos imprevisibles y ciertamente inesperados, pero precisamente para no cambiar. Las sociedades modernas han demostrado que lo político no se modifica sustancialmente con el desarrollo de las fuerzas productivas y ni siquiera con el cambio de modo de producción. El "socialismo real" realizó en la práctica todo lo que se había prohibido en teoría. Demostró que en la raíz misma del hecho social existe una fuerza incontrolada, aparentemente irracional, que no se pliega ni a la lógica, ni a los programas ni a las exigencias de ninguna razón instrumental.

En el inmenso campo de experimentación política que fue el siglo XX, todo ocurrió como si la acción histórica llevara adherida una especie de termostato antropológico que reaccionara al revés de lo esperado. Cuanto más ateísmo, más religión. Cuanto más avanzaba lo laico, más se activaban los resortes de la supersti-

ción. Algunos —quizás en parte el propio Debray— vieron aquí una ocasión para renegar del proyecto político de la Ilustración. No es, desde luego, la conclusión que perseguimos aquí, pero de lo que no cabe duda es de que la Ilustración no puede encogerse de hombros frente a semejante realidad. El siglo XX no terminó bien ni tampoco de una forma bonita ni elegante. La desintegración de Yugoslavia en el corazón mismo de Europa mostró de forma estremecedora que en lo que supuestamente era la sede misma de la razón política bastaba agitar un poco para que estallaran la sinrazón y el sinsentido con unas dimensiones inconcebibles. Hans Magnus Enzensberger profetizó entonces que el mundo se precipitaba hacia un panorama incomprensible o, al menos, inesperado: una guerra civil global, agitada por todo tipo de arcaísmos nacionalistas, racistas, fundamentalistas, tribales, populistas, supersticiosos o integristas. El genocidio de Ruanda —ciertamente incomprensible a fuerza de ser inimaginable, porque ahí, desde luego, la realidad superó con mucho a la imaginación— se convertía, de pronto, en un destino de la humanidad.

El libro de Debray marcaba con claridad el camino a seguir, al menos si es que aún era posible abordar las cosas con algo de serenidad. Lo primero era no contentarse con condenar o escandalizarse. Se trataba, antes bien, de comprender *las razones de la sinrazón política.* Afirmaba con mucho acierto que "hace falta ser un poco antropólogo" para comprender lo que está pasando: "La modernidad se ve asaeteada de arcaísmos por los cuatro costados" [7]. Y nos guste o no, también tenía razón al comenzar por una constatación que ya había hecho Bergson: el *hecho* es que no ha existido ni una sola sociedad sin religión. La observación etnológica no ha encontrado ni una. Y si se intenta construir una sociedad sin religión, lógicamente, empiezan a ocurrir cosas raras. Una de ellas, por ejemplo, es que por la culata se dispara una religión asfixiante en torno a un culto a la personalidad. Otra, que la religión revienta en un sin fin de supersticiones enloquecidas, fanáticas e imprevisibles. La gente deja de ser católica y empieza a

ser piscis o sagitario. Se deja de ir a la iglesia y se comienza a asistir a una terapia de día en los centros de salud.

Debray tenía también toda la razón al explicar que esta tarea de emprender una "crítica de la razón política" era, en realidad, mucho más auténticamente "materialista" que las ensoñaciones del materialismo histórico que habían convertido lo ideológico en una realidad superestructural y subalterna. Se trata, antes bien, de ser materialista, pero de exigir un materialismo que sea capaz de dar cuenta de la materialidad y de la eficacia real de las ilusiones y fantasmagorías religiosas. Así como denunciar al Estado jamás le ha impedido existir, "desenmascarar" a las Iglesias, magisterios y teologías, escondidos bajo las formas más profundas de la vida colectiva moderna, "sin preguntarse por qué hay Iglesia, magisterios y teologías, y si podría no haberlos, aún no ha tenido como resultado dar carácter laico a la modernidad, sino simplemente sustituir una confesión por otra" (p. 60).

Desdichadamente o no —eso va en gustos—, la lógica de los colectivos y su organización tiene una sintaxis religiosa. Y las luces de la razón no tienen más remedio que contar con ello, si es que quieren organizar colectivos o penetrar en ellos para transformarlos. "Lo propio de la razón es abrir, la de lo político cerrar." [8] Por este camino llegaba Debray a lo que llamó "el teorema de Gödel de la politica" [9]: "No hay sistema cerrado sin cierre, y ningún sistema puede cerrarse con la ayuda de los elementos interiores al sistema". Podría decirse que nos topamos aquí con un principio trascendental de las formaciones políticas. En resumen, un grupo no se puede representar como un círculo cerrado por una circunferencia. Es preciso, para que exista el cierre, un elemento exterior al sistema. Por tanto, un grupo será en todo caso un cono. Es preciso un mediador, un jefe, un Dios para cerrar una superficie. Nada puede ser cerrado en lo horizontal sin levantar una verticalidad. Esto es tanto como decir que no hay grupo si no hay religión. Todo cierre organizativo en el más acá exige postular un más allá. El famoso círculo vicioso de Du-

rkheim que explica lo religioso por lo social y lo social por lo religioso no es un círculo. Es la lógica misma de lo colectivo. Así pues, cuanto más "carnal", más "espiritual". "La nación tiene más alma que la clase, precisamente porque tiene más cuerpo, pero tiene menos alma que la patria chica porque es menos física." [10] Organizar es sacar lo uno de lo múltiple. Pues nada puede cerrar un sistema si pertenece a él. El uno en cuestión capaz de cerrar el grupo será real o simbólico, físico o mítico. Pero, en cualquier caso, será sagrado: faraón o secretario, comandante o sacerdote. "Por tanto, es racional que exista lo irracional en los grupos, pues, si no existiese, ya no habría grupos. Es positivo que haya mística, pues una sociedad desmitificada es una sociedad pulverizada." [11]

Al emprender cualquier tarea política hay que resignarse a un hecho que casi podría considerarse material: lo *absoluto* forma parte siempre de la condición de posibilidad de lo político y, por lo tanto, lo político no puede prescindir de lo religioso. Y esto basta para considerar meros discursos vacíos todas las propuestas de sustituir lo político por alguna "tecnología social" (Popper) o proyectos de este tipo que tanto seducen a la razón meramente teórica. "El hecho de que los fanáticos se encabezonen en los cuatro rincones de la tierra, sordos a la 'voz de la razón', así como al cálculo más elemental de los costes sociales comparados del fanatismo y de la tolerancia, nos demuestra que es hora de preguntarse si un encabezonamiento tan funesto no responde a alguna ley objetiva; o cuáles son finalmente los más insensatos, si los sordos o los dadores de lecciones (morales, teóricas o las dos juntas)" (p. 58).

Este tipo de consideraciones son, desde luego, un jarro de agua fría para ciertas esperanzas de la Ilustración (que, sin embargo, vamos a intentar defender pese a todo), pero lo son también para ciertos delirios políticos que circulan por ahí entre la extrema izquierda (y eso sí que no lo vamos a intentar salvar porque no tiene remedio). Si nos tomamos en serio lo anterior, tenemos que

concluir que la autorregulación de lo múltiple ("autogestión" generalizada) es un mero *flatus vocis*: "El gobierno del pueblo por el pueblo" es una noción contradictoria (igual que lo sería la "clonación" como reproducción biológica de un individuo por sí mismo). Existe necesariamente toda una alquimia ideológica en los colectivos que los vuelve *heterónomos* por necesidad y que hace que el poder siempre tenga esencialmente algo de arbitrario. Y en efecto: las clases sociales luchan por repartirse el control de esta alquimia necesaria. Es lo que hay y la cosa no da más de sí. Es aquí donde se esconden todas las paradojas y encrucijadas del tema tan de moda en estos días: la lucha por conquistar la *hegemonía.*

HEGEMONÍA Y SERVIDUMBRE VOLUNTARIA

Lo esencial de lo que se viene diciendo últimamente sobre la lucha por la hegemonía (como si fuera un descubrimiento reciente de algunos privilegiados expertos en Gramsci) está recogido ya en un famoso texto de Marx en *La ideología alemana*:

> Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el solo hecho de contraponerse a una clase no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad frente a la clase única, la clase dominante (p. 52).

En realidad, en este texto, Marx está señalando el camino que debe seguir cualquier lucha política si quiere ser efectiva. La clave está en lograr que los intereses particulares de una clase social puedan presentarse como los intereses generales de la sociedad en su conjunto. Esto es lo que convierte a una clase social en la clase dominante. Una clase nunca es dominante en virtud de su mero poder de coerción, de la fuerza bruta que es capaz de desplegar sobre otras clases sociales dominadas o subalternas. A un poder puramente coercitivo le faltaría lo que políticamente llamamos *legitimidad*. Un poder político se vive como legítimo cuando logra vestirse con los ropajes de lo que podríamos llamar, con

Rousseau, la "voluntad general". Cuando una clase social logra que sus intereses económicos y políticos sean vividos por la población como una voluntad general, podemos decir que esa clase social ha conquistado lo que Gramsci llamó la "hegemonía".

Las consecuencias de este trueque de los intereses particulares en intereses del conjunto de la sociedad son inmensas. El concepto de hegemonía da cuenta de un fenómeno crucial para el pensamiento político: el asunto de la *servidumbre voluntaria*. La gente acepta el orden establecido como si, en el fondo, hubiera una secreta convicción que les hace pensar que las cosas son como tienen que ser. Así pues, para hablar de sometimiento al poder, no nos basta con pensar en el poder coercitivo. La gente no obedece por miedo, o al menos no fundamentalmente. El sometimiento voluntario es, normalmente (como demostró Gramsci y tematizaron luego Ernesto Laclau y Chantal Mouffe), mucho más importante. Ello no puede ocurrir más que en la medida en que la población, en general, considera que el poder es "legítimo".

Es fácil comprender que cuanto más ocurre que una clase o un grupo social dominante tiene que recurrir a la coerción policial, al miedo, la amenaza, la fuerza o la violencia, tanto menos será considerado un poder "legítimo" por el resto de la sociedad. Es más, el recurso a la fuerza es siempre prueba de que ese poder, en el fondo, ya se está resquebrajando. Esto es lo que ocurre en los periodos de crisis social, en los momentos de transición de un régimen político a otro.

La estabilidad política se logra, por lo tanto, cuando una clase social ha conquistado la hegemonía sobre el resto de la sociedad. Ello implica que la población no obedece más que porque cree estar obedeciendo a sus propios intereses. Obedece, por lo tanto, voluntariamente. Al mismo tiempo, el aspecto ideológico de la cuestión es crucial: la hegemonía se ejerce, fundamentalmente, apropiándose de lo que solemos llamar el "sentido común". Es allí, en el sentido común de la población, donde se produce la se-

creta mutación de los intereses particulares en intereses generales de la colectividad. Es por lo que los marxistas repitieron tanto eso de que la ideología de una sociedad era siempre la ideología de la clase dominante. Lo que Althusser llamó "el macizo ideológico" es un conjunto de evidencias que remiten unas a otras, en un tinglado de imágenes y representaciones que es imprescindible para poder desenvolverse en la vida, aunque al mismo tiempo nos oculta la verdadera realidad estructural en la que estamos viviendo. La ideología desvela y oculta a la vez. Nos permite *reconocernos*, pero es un obstáculo para *conocer*.

Sin duda, Gramsci fue quien mejor nos hizo ver la importancia política de luchar a ese nivel ideológico. Es ahí donde se disputa lo que podríamos llamar "la ficción de una voluntad general". Hablamos de "ficción" porque, como estamos viendo, nada garantiza que a una clase social le pueda corresponder *de derecho* el papel de representar a la sociedad en su conjunto. Ahora bien, lo que sí que es seguro es que la clase social que logre hacerse pasar por tal tendrá la ventaja de hacerse obedecer sin necesidad de recurrir a la coerción o la violencia.

Así pues, la lucha política es, ante todo, una lucha por la hegemonía, una lucha, por tanto, por instalarse en el sentido común de la población de manera que los propios intereses se hagan pasar por los intereses de la voluntad general.

Por supuesto que en la sociedad capitalista la hegemonía la detenta la clase dominante desde un punto de vista económico, lo que el marxismo llamó, habitualmente, "burguesía". Actualmente, este término resulta cada vez más problemático; para empezar, porque una enorme proporción de asalariados son, al mismo tiempo, accionistas empresariales, aunque solo sea porque tienen invertidos sus fondos de pensiones. La lucha de clases atraviesa ahora, por tanto, a los propios ciudadanos, los fractura estructuralmente en su interior. Esto hace que no sea tan fácil —en realidad, nunca lo fue del todo— distinguir clases sociales como quien distingue equipos en un partido de fútbol, pero, estructu-

ralmente, la cosa no ha cambiado en absoluto. Y en todo caso, las líneas de confrontación se siguen encontrando entre los que están interesados en defender el juego estructural de este mundo y los que están aplastados o marginados por él. Ya hace décadas que se viene hablando de la confrontación "Norte-Sur". En Latinoamérica se habla mucho de "oligarquía", un término que, en verdad, ahí tiene mucho sentido. Podemos, en España, puso de moda el término "casta", hablando de la confrontación arriba y abajo. Otros han preferido hablar de una "mafia internacional" que nos domina manejando los hilos del capital financiero y forzando a los parlamentos a legislar a su favor. En todo caso, la línea divisoria fue trazada con mucho acierto por el famoso lema del movimiento Occupy Wall Street: "Somos el 99%". Quizás el término más preciso para definir un "ellos" frente a un "nosotros" ha sido el propuesto por Manuel Monereo: "trama". Merece la pena citarle brevemente:

> Sería bueno popularizar el término *trama*, *la trama*. Con esto se quiere señalar que existe un mecanismo único que organiza una matriz de poder (para hablar con rigor) entre el capitalismo monopolista-financiero, los poderes mediáticos y una clase bipartidista corrupta y dependiente del capital. [...] La trama se organiza, conspira, se articula y controla el poder del Estado, haciendo de la corrupción un componente estructural del sistema político [12].

Lo importante ahora es reparar en que el primer paso inevitable para la lucha política de los oprimidos —les llamemos como les llamemos— no puede ser otro que el de romper la hegemonía ideológica de la clase dominante. La cosa pasa inevitablemente por una lucha por construir una nueva hegemonía, es decir, por hacer comprender que la voluntad general (que ahora afecta a los intereses del planeta en su conjunto) pasa por otros derroteros. En esta lucha, por ejemplo, el ecologismo marca actualmente un punto de inflexión incuestionable que las elites dominantes pueden ignorar cada vez menos. Son los propios límites ecológicos del planeta los que desautorizan la legitimidad actual del capitalismo. Las exigencias de un crecimiento infinito y cada vez más acelerado no son compatibles con un planeta redondo y finito. Ningún interés económico que defienda este dinamismo estruc-

tural puede hacerse pasar por voluntad general, o al menos, lo tiene cada vez más difícil.

HEGEMONÍA Y POPULISMO

¿Cómo convertir una masa heterogénea en un actor político? En primer lugar, se impone contar con la finitud, so pena de caer en todo tipo de delirios políticos. La experiencia nos muestra, para empezar, que se trata de una tarea que siempre ha implicado a varias generaciones. Tenemos el ejemplo de la tradición obrera comunista y anarquista. Vertebrada por las Internacionales comunistas, las generaciones se sucedían tomando el relevo unas de otras. Pero es obvio que ese sujeto político, que fue capaz de "estremecer al mundo", ya no existe. Y, actualmente, la pregunta ¿cómo construir de nuevo un sujeto político? se ha transformado en las preguntas ¿cómo construir un pueblo? ¿Cómo delimitar un "ellos" y un "nosotros" capaz de volver inteligibles las luchas políticas?

Sin duda ha sido un gran acierto de Podemos y sus intelectuales esta especie de vuelta a Gramsci, a través de Laclau y Mouffe. La cuestión de la hegemonía es esencial a cualquier batalla política que se quiera librar. El problema es rastrear en las profundidades de en qué consiste esa lucha y con qué material tiene que librar sus batallas. Y sigo pensando que lo que planteó al respecto Régis Debray supera con mucho en gravedad a lo que se suele leer y escuchar últimamente al respecto.

Para empezar, Debray plantea de forma muy descarnada que la lucha por la hegemonía tiene que contar con una sintaxis inevitablemente heterónoma, mítica y religiosa. Esto afecta muy profundamente al problema planteado en el capítulo anterior: las posibilidades de la verdad en el mundo político. No es fácil decir la verdad en un lenguaje cuya sintaxis incluye la superstición, lo mítico y lo religioso. Y mucho menos que la tarea sirva para algo. O que no se convierta en su contrario al menor descuido. La naturaleza religiosa de lo colectivo se impone con más fuerza cuanto más se la ignora, decía Debray. Las ciencias huma-

nas se empeñaron en entender la religión como una especie de enfermedad de lo social que la ciencia y la política podían y debían combatir. Pero resultó que si la religión es el opio del pueblo, el propio médico se revelaba como el mayor drogadicto.

Bergson afirma que el estoicismo y el cristianismo dijeron casi lo mismo con las mismas palabras, pero "estas no fueron pronunciadas con el mismo acento". "La enseñanza de Jesús era de tipo oracular, por tanto irrefutable, la de los antiguos estoicos de tipo personal, por tanto discutible." [13] Jesús era un mediador. Y por eso, porque su palabra era de Otro, allí donde los estoicos se limitaban a aconsejar, Cristo conseguía ordenar. Y aquí viene el jarro de agua fría: la religión no es solo un mensaje a transmitir, sino un médium de la transmisión de mensajes en general. Se podría decir que lo religioso forma parte de la *materialidad* de la transmisión colectiva de discursos. Lejos de ser una quimera, la religión es la *materialidad del discurso colectivo*. Conviene no olvidar esto cuando se habla del populismo, sobre todo despectivamente y desde medios de izquierda o extrema izquierda. Cuántos izquierdistas, en efecto, se rasgaron las vestiduras porque Hugo Chávez empezó a aparecer en público con la Constitución en una mano y un crucifijo en la otra. Chávez ganó 16 consultas electorales y a su entierro acudieron millones de venezolanos. Mientras tanto, la izquierda europea intentaba reunir una asamblea de más de 15 personas y estaba a punto de perder toda representación parlamentaria, pero, eso sí, miraba por encima del hombro tanto sospechoso populismo. Una vez más, no se enteraba de nada.

La lucha por la hegemonía debería ante todo tener en cuenta cuáles son los verdaderos resortes del mundo político en el que tiene que desenvolverse. Y hay que comenzar por reconocer, en una cura de modestia para la Ilustración, que la verdad no es precisamente uno de esos resortes capaces de levantar olas en el mar de la hegemonía política. Las verdaderas palancas del mundo político van por otro lado. Por ejemplo, con toda la razón, Régis

Debray saca a colación lo que denomina la "función funeraria". La conocida sentencia "dadme un punto de apoyo y moveré el mundo" se traduce, en el ámbito político, en esta otra: "Dadme un muerto y os haré una sociedad". La muerte, en efecto, tiene un gran poder organizador en política. Y es inútil no contar con este tipo de cosas cuando se trata de luchar por la hegemonía.

Para que Hugo Chávez conquistara la hegemonía política en Venezuela con una intensidad tan impresionante era necesario, de algún modo, que Chávez tuviera a alguien detrás, que pudiera hablar como portavoz de otro más incuestionable. Hacía falta que la revolución fuera bolivariana, que fuera organizada en torno al protagonismo de Simón Bolívar.

---

2 . Por ejemplo, Villacañas Berlanga, J. L.: *Populismo*, La Huerta Grande, 2015. O también, Delsol, C.: *Populismos. Una defensa de lo indefendible,* Ariel, 2015.

3 . Recientemente he publicado "El marxismo hoy: la herencia de Althusser y Gramsci"*, El País*, Madrid, 2015.

4 . Debray, R.: *Crítica de la razón política*, Cátedra, Madrid, 1984.

5 . En 2004, el Gobierno constitucional de Haití, presidido por Aristide, había pedido a Francia que devolviera los 21.000 millones de dólares que los haitianos habían pagado en concepto de indemnización por las propiedades que los franceses habían perdido a causa de su independencia (dicho de otra manera, los haitianos esclavos tuvieron que comprarse a sí mismos y pagar a Francia su precio). Ante la reclamación de Aristide, Francia y Estados Unidos organizaron un golpe de Estado, le secuestraron y lo enviaron a África central. La comisión francesa sobre el terreno estuvo presidida por Régis Debray. Así lo cuenta Noam Chomsky en una entrevista: "Organizaron una comisión encabezada por Régis Debray, un exradical. Y la comisión dijo que Francia no tiene necesidad de dar ninguna compensación en absoluto" (cfr. https://chomsky.info/20100311/). Los hechos sobre el terreno han sido descritos minuciosamente por Claude Ribbe en "El francés Régis Debray..." (http://www.rebelion.org/noticia.php?id=101332).

6 . Ob. cit., p. 55.

7 . Debray, R.: "Oscurantismo y economismo", *El País*, 20 de febrero de 1994.

8 . Debray, R.: ob. cit., p. 303.

9 . Parece mentira que Alan Sokal y Jean Bricmont arremetieran contra esta más que evidente comparación meramente retórica, metiéndola en el saco de las "imposturas intelectuales".

10 . Ob. cit., p. 224.

11 . Ob. cit., p. 225.

12 . http://www.cuartopoder.es/tribuna/2015/11/01/la-trama/7729

13 . Ob. cit., p. 305.

CAPÍTULO 3

EL SALDO DEL SIGLO XX: ARCAÍSMO Y SUPERSTICIÓN

LO COLECTIVO HORRORIZA LEGÍTIMAMENTE A LOS PARTIDARIOS DE EROS PORQUE EN ÉL LA SANGRE ES SEMEN, LA PESTE, PRIMAVERA; Y PORQUE LOS RECINTOS SE CONSAGRAN MEDIANTE EL CRIMEN.

Régis Debray

EL FIN DEL NEOLÍTICO

En la Introducción a su *Historia del siglo XX,* Eric Hobsbawm afirmaba que cuando los historiadores del futuro recuerden el siglo XX no pensarán ante todo en cosas como la guerra fría o las guerras mundiales. Porque en el siglo XX ocurrió algo mucho más importante que todo eso. Fue el siglo en que terminó por fin el neolítico para el conjunto de la humanidad. Nos encontramos con el final de un ciclo de varias decenas de miles de años. Es verdad que el curso vertiginoso de la historia venía acelerándose desde hacía mucho tiempo, pero, en realidad, eso acontecía tan solo para una vanguardia de la humanidad. Una mayoría aplastante de seres humanos seguía viviendo en condiciones neolíticas, dependiendo directamente de la agricultura y la ganadería, en medios rurales muy modestos, en condiciones de analfabetismo generalizado, al margen de la civilización histórica, sus documentos, sus actas y sus tratados. No es que, por supuesto, la historia no llegara a afectarles. Pero la gran mayoría de la población mundial no era su protagonista. Antes bien, las convulsiones de la historia para la gran mayoría de los pueblos no se diferenciaban sustancialmente de las catástrofes naturales. Podía estallar un volcán o caer un granizo que arruinara la cosecha y podía llegar algún Hernán Cortes y convertirte en esclavo o en soldado. Desde el punto de vista neolítico, como bien dijo Rousseau —en un texto que Lévi-Strauss considera el acta fundacional de la antropología—, la historia no era más que “una funesta casualidad”, algo que ocurrió, pero que podría no haber ocurrido, por-

que todo hace pensar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre suspendido en un equilibrio neolítico, en el tiempo cíclico de los ritos y las costumbres. De hecho, por muy importante que sea la historia para los historiadores, desde el punto de vista de la antropología la historia es una excepción. Hay (o ha habido) millares y millares de sociedades distintas, perfectamente viables y estables antropológicamente, que, sin embargo, no son ni se pretenden ni se entienden históricamente. "Me ocupo de sociedades que no desean que haya historia —decía Lévi-Strauss—. Son sociedades hechas para durar, para permanecer, no para cambiar. No se quieren en un tiempo histórico, sino en un tiempo cíclico de repetición y costumbre." Estas sociedades, sin duda, son cada vez más anecdóticas desde el punto de vista del historiador. Cada vez pesan menos en el conjunto de la humanidad, hasta el punto de que están siendo borradas del mapa por las convulsiones de la historia. Ahora bien, ello no debe hacernos olvidar que, como dice Hobsbawm, hasta los años sesenta del siglo XX la gran mayoría de la humanidad seguía desenvolviéndose en estas condiciones vitales neolíticas. Fue solo en la segunda mitad del siglo en la que el éxodo rural a las grandes ciudades rompió esta barrera antropológica, de tal modo que más de la mitad de la población mundial empezó por primera vez a ser urbana [14].

Con el fin del neolítico, en el siglo XX podría haberse anunciado una nueva época de Ilustración y civilización. Sin embargo, el saldo final fue estremecedor. El espectáculo podemos resumirlo en lo que Hans Magnus Enzensberger llamó una guerra civil mundial. En su libro *Perspectivas de guerra civil*, escrito en 1993, describía así la situación:

> El nuevo orden mundial marcado hoy por la guerra civil no solo desbarata las definiciones formales de los juristas; el caos bélico también hace fracasar los esquemas de todos los estados mayores. Por añadidura, tal situación sin precedentes deja entrever unas conexiones explosivas con el atavismo, lo cual obliga a replantear viejos interrogantes antropológicos. ¿Qué resulta más chocante: matar a individuos conocidos o aniquilar a un enemigo del cual no se tiene ninguna idea, posiblemente ni siquiera equivocada? Para las dotaciones de los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, el enemigo era una

pura abstracción. Y quienes hoy en día todavía aguardan en las rampas de misiles la orden de intervenir, ignoran desde su aislamiento hermético las consecuencias que comportaría pulsar el fatídico botón. A la vista de una situación tan perversa, la más absurda de las guerras civiles podría parecernos casi normal. Así, el hecho de que el hombre destruya aquello que odia —y esto suele ser el enemigo dentro de su territorio— quizá no sea la excepción, sino la regla. Se constata una inexplicable relación entre el odio al más próximo, al convecino, y la xenofobia u odio al forastero. Probablemente, en un principio, el odiado "otro" siempre sea el vecino; solo después de constituida una comunidad dotada de una identidad propia se llega a declarar enemigo al forastero allende la frontera [...] Contemplamos el mapamundi. Localizamos las guerras en regiones distantes, preferiblemente en el Tercer Mundo. Hablamos de subdesarrollo, crecimiento a dos velocidades, fundamentalismo. Creemos que los para nosotros inexplicables combates se desarrollan en las antípodas. He aquí el error, el autoengaño. Porque, de hecho, la guerra civil ya está presente en las metrópolis. Sus metástasis forman parte de la vida cotidiana de las grandes urbes, pero no solo en Lima o Johannesburgo, en Bombay o Río, sino también en París y Berlín, en Detroit y Birmingham, en Milán y Hamburgo. Y sus dirigentes no son únicamente terroristas y servicios secretos, mafiosos y *skinheads*, traficantes de drogas y escuadrones de la muerte, neonazis y *sheriffs* negros, sino también ciudadanos normales y corrientes que de la noche a la mañana se convierten en *hooligans*, incendiarios, locos homicidas y asesinos en serie. Al igual que en las guerras africanas, estos mutantes son cada vez más jóvenes. Nos estamos engañando a nosotros mismos cuando creemos que está imperando la paz solo porque todavía podemos salir a comprar el pan sin que nos acribille un tirador emboscado. [...] De este modo, cualquier vagón de metro puede convertirse en una Bosnia en miniatura. Ya no hacen falta judíos para llevar a cabo el *pogrom*, ni contrarrevolucionarios para ejecutar la limpieza étnica. Basta con que alguien prefiera otro club de fútbol, que su tienda de comestibles funcione mejor que la de enfrente, que vista de otro modo, que hable otra lengua, que precise de una silla de ruedas o que ella se toque la cabeza con un pañuelo. Cualquier diferencia se convierte así en un riesgo mortal. Ahora bien, la agresión no se dirige tan solo contra los otros, sino también contra la odiada vida de uno mismo (pp. 10-28).

"Hace falta ser un poco antropólogo para entender lo que está pasando", hemos visto que decía por su parte Régis Debray. La modernidad, en cuanto se la mira de cerca, es asombrosamente arcaica, está atravesada por toda suerte de anacronismos. En resumen, la globalización no venía acompañada de ningún progreso hacia una república cosmopolita o hacia un orden mundial bajo el imperio de la ley. Al contrario, jamás se habría imaginado que las esperanzas de la Ilustración pudieran fracasar hasta ese punto. Al final del siglo XX, se constataba un monumental naufragio de la razón y, lo que es más grave aún, un monumental naufragio

antropológico. En verdad, era la segunda parte de la derrota (derrota y no, como se suele decir, fracaso) del proyecto político de la Ilustración con la que ya había concluido el siglo XIX.

PRIMERA DERROTA

Donde la Ilustración había esperado ciudadanos, la historia había entregado proletarios. En lugar de una humanidad republicana de ciudadanos, el siglo XIX había desembocado en una proletarización mundial de la humanidad. De este desaguisado ya se había ocupado Marx, con una clarividencia admirable. El capitalismo había liberado al ser humano de todas las servidumbres feudales, gremiales, tribales y religiosas. Pero lo había "liberado" también de sus condiciones de existencia, porque esas servidumbres feudales, gremiales, tribales y religiosas eran, en realidad, la vía por la que la población accedía a sus medios de producción. El resultado había sido la transformación de la humanidad en general en un potencial ejército de mendigos que no tenía por delante otra alternativa vital que la del mercado laboral. Ahora bien, un proletario es, estrictamente hablando, lo contrario de un ciudadano. La ciudadanía se definía, sí, por la igualdad y la libertad, pero siempre fue pensado, al mismo tiempo, con un lado material que no podía faltar: la independencia civil.

Ciudadano es el que "no depende de otro para existir", el que no tiene que pedir permiso a ningún amo, padre, señor o marido para salir adelante y el que, por lo tanto, puede, de verdad, tomar decisiones autónomas. De ahí que los pensadores ilustrados de derechas, coherentes con este principio, fueran partidarios del sufragio censitario, limitando el derecho al voto a los varones propietarios. Si se concediera el voto a la mujer —argumentaban— en unas condiciones en las que esta depende enteramente de su marido, sería tanto como permitir que los casados votaran dos veces y los solteros tuvieran que conformarse con una. Por muy secreto que fuera el voto, las mujeres serían rehenes de los intereses vitales de su marido, de modo que no tendrían otra opción que favorecerlos. Así razona Kant, quien desde luego no es capaz

de imaginar otra posibilidad que está sobre la mesa: extender la independencia civil (y, por lo tanto, también el voto) a la mujer, legislando sobre el divorcio y el derecho de herencia y habilitando las condiciones materiales para su subsistencia autónoma. Lo mismo puede decirse con la cuestión del trabajo asalariado. Los pensadores de derechas jamás cayeron en la trampa de otorgar el derecho al voto a la población asalariada. Y no solamente por un elitismo clasista, sino también para no distorsionar fatalmente el juego democrático. En condiciones de sufragio censitario, un agricultor pobre que tenga un pedazo de tierra con un huerto y una vaca a la hora de votar vale lo mismo que un empresario que tenga a su cargo 500 asalariados. El sufragio universal generaba, en cambio, una distorsión injusta a favor de los más ricos. Pues los 500 asalariados no tienen más remedio que votar por los intereses de la empresa de la que depende su subsistencia. El empresario vota 500 una vez, mientras que el pequeño agricultor tiene que conformase con una. La cuestión era considerada tan central, que Kant llega a preguntarse por casos límite muy curiosos: los peluqueros no pueden tener derecho al voto, los fabricantes de pelucas, en cambio, sí.

Por supuesto, la otra posibilidad, la que defendieron los pensadores de izquierda, estuvo desde el principio sobre la mesa: extender la independencia civil al conjunto de la población mediante una repartición revolucionaria de la propiedad.

Así pues, a izquierda y derecha de la Ilustración se optaba, o bien por extender la ciudadanía al conjunto de la población extendiendo la independencia civil, o bien por restringir la ciudadanía a los propietarios, es decir, a aquellos que no tenían que pedir prestadas a otro sus condiciones para existir. Pero izquierda y derecha estaban de acuerdo en algo que hoy en día ha desaparecido enteramente del horizonte político de la mentalidad liberal: no se puede hablar de ciudadanía ahí donde no hay independencia civil. La "ficción jurídica" por la que se llama ciudadano a un tra-

bajador asalariado no habría sido aceptada ni por la derecha ni por la izquierda. Y, sin embargo, esta es, hoy en día, la norma.

Lo que estamos considerando es muy grave. Porque eso quiere decir que ninguna de nuestras flamantes democracias parlamentarias y constitucionales habría obtenido el visto bueno de los pensadores de la Ilustración que sentaron la teoría del Estado moderno. Nuestros estados democráticos no se levantaron sobre la Ilustración, sino contra ella.

El saldo de este descalabro se pudo leer a lo largo de todo el siglo XX. La democracia parlamentaria no funcionó más que en unos límites muy estrechos. Carl Schmitt los delimitó con un cinismo muy realista, en un texto de 1926:

> Seguro que hoy ya no existen muchas personas dispuestas a prescindir de las antiguas libertades liberales, y en especial de la libertad de expresión y de prensa. Pero seguro que tampoco quedarán muchas en el continente europeo que crean que se vayan a mantener tales libertades allí donde puedan poner en peligro a los dueños del poder real [15].

Lo normal es que no haya mucho peligro en este sentido. En condiciones de sufragio universal, los "dueños del poder real" tienen la democracia atada y bien atada. La población está secuestrada por las necesidades económicas de las grandes corporaciones y, para pagar el rescate, los asalariados tienen que votar a su favor, pues, de lo contrario, estarían echando piedras sobre su propio tejado. Hubo, desde luego, no pocas excepciones durante el siglo XX, pero, entonces, se demostró que el siniestro vaticinio de Schmitt era insoslayable. Cada vez que los votantes pusieron en peligro los intereses de los "dueños del poder real", un golpe de Estado enderezó la situación dando al traste con la democracia y el marco constitucional. Tras unas décadas de dictadura que escarmentaran a la población, luego se restauraba la democracia, y el sufragio universal (una vez liquidados, encarcelados o desaparecidos los más tozudos) cumplía su papel con corrección y se votaba a quien había que votar, es decir, a los "dueños del poder real". De este modo, la democracia se convirtió en el paréntesis entre dos golpes de Estado. Algo que Pinochet resumió modéli-

camente al declarar en 1988 que estaba dispuesto a respetar el resultado de las elecciones con tal de que no ganaran las izquierdas. Hemos insistido en este asunto ya en varias publicaciones y no vamos a extendernos más al respecto [16].

SEGUNDA DERROTA

Marx todavía tenía esperanzas en que la proletarización de la humanidad, al liberar al ser humano de las servidumbres feudales y de las ataduras gremiales y tribales, aunque fuese para arrojarlo al abismo de la miseria y del trabajo asalariado, al fin y al cabo suponía un gran paso adelante en el orden de la civilización. Esta especie de "optimismo histórico" a veces se expresaba con mucha crueldad. Hablando, por ejemplo, de la dominación inglesa en la India, Marx nos sorprende con el siguiente razonamiento:

> No se trata, por tanto, de si Inglaterra tenía o no tenía derecho a conquistar la India, sino de si preferimos una India conquistada por los turcos, los persas o los rusos a una India conquistada por los británicos. [...] La intromisión inglesa, que [...] barrió tanto al hilandero como al tejedor indios, disolvió esas pequeñas comunidades semibárbaras y semicivilizadas al hacer saltar su base económica, produciendo así la más grande, y para decir la verdad, la única revolución social que jamás haya visto Asia. Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar cómo uno de sus miembros va perdiendo a la vez las viejas formas de civilización y sus medios tradicionales de subsistencia, no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental; que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometiéndolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica. No debemos olvidar el bárbaro egoísmo que, concentrado en un mísero pedazo de tierra, contemplaba tranquilamente la ruina de imperios enteros, la perpetración de crueldades indecibles, el aniquilamiento de la población de grandes ciudades, sin prestar a todo esto más atención que a los fenómenos de la naturaleza, y convirtiéndose a su vez en presa fácil para cualquier agresor que se dignase fijar en él su atención. No debemos olvidar que esa vida sin dignidad, estática y vegetativa, que esa forma pasiva de existencia despertaba, por otra parte y por oposición, fuerzas destructivas salvajes, ciegas y desenfrenadas que convirtieron el asesinato en un rito religioso del Indostán. No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades estaban contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud, que sometían al hombre a las circunstancias exteriores en lugar de hacerlo soberano de dichas circunstancias; que convirtieron su estado social que se desarrollaba por sí solo en un destino natural e inmutable, creando así

> un culto grosero a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, soberano de la naturaleza, cayese de rodillas, adorando el mono Hanuman y a la vaca Sabbala. Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer sus intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos pleno derecho a exclamar con Goethe: "Quién lamenta los estragos /Si los frutos son placeres /¿No aplastó a miles de seres/Tamerlán en su reinado?" [17].

Inglaterra proletarizará la India, aunque sea a costa de matar de hambre a millones de personas. Los proletarios se harán comunistas y acabarán con el capitalismo. Para un cierto Marx —hay "otro Marx", aunque es verdad que aquel es el predominante en la tradición marxista—, el capitalismo es un momento en el desarrollo histórico de los modos de producción. Si este desarrollo se piensa dialécticamente —cosa que Marx no siempre hizo, sino más bien todo lo contrario—, se trataría incluso de un momento necesario. Y en ese sentido, la calamidad humana originada por el capitalismo podría ser interpretada como la antesala inevitable de un socialismo por venir. No cabe duda de que Marx tiene textos estremecedores que autorizan —aunque no inevitablemente— una lectura de este tipo. Es a este Marx "marxista" al que Hannah Arendt dirigió estas sarcásticas palabras tan contundentes y sorprendentes:

> No comparto el gran entusiasmo de Marx hacia el capitalismo. En las primeras páginas del *Manifiesto comunista* podemos encontrar el mayor elogio del capitalismo que jamás hayamos leído. Y esto en un momento en que ya el capitalismo estaba siendo duramente atacado, especialmente por parte de la denominada derecha. Los conservadores fueron los primeros en sacar a colación tales críticas, que más tarde fueron asumidas por la izquierda, y también naturalmente por Marx. [...] Por supuesto, la crueldad del capitalismo de los siglos XVII, XVIII y XIX era también arrolladora. Y hay que tenerlo presente al leer el gran elogio del capitalismo de Marx. Estaba rodeado por las más horribles consecuencias de este sistema y, a pesar de ello, pensó que era una gran cosa. Era también hegeliano y naturalmente creía en el poder de lo negativo. Pues bien, yo no creo en el poder de lo negativo, de la negación, si constituye la terrible desgracia de otra gente [...] El bien no se desarrolla en el mal, y el mal no se desarrolla en el bien. En esto soy implacable [18].

Pues bien, estas esperanzas "dialécticas" de que la proletarización sea un momento negativo y horrendo, pero, al fin y al cabo, necesario para un posterior acceso a la mayoría de edad de la ciudadanía y de la Ilustración, no han sido corroboradas por el curso histórico de las cosas. Lo peor estaba por llegar. Independientemente de que el razonamiento de Marx sea más o menos inadmisible desde un punto de vista moral, el problema es que la historia iba a salir por peteneras. Lejos de aproximarnos a lo laico (aunque por una vía brutal), la humanidad se precipitaba en un abismo de superstición y fanatismo tribal inesperado. Así termina el siglo XX, como hemos visto diagnosticar a Enzensberger: con la perspectiva de una guerra civil mundial que ya no respetará ningún derecho de guerra y que se verá agitada por los arcaísmos tribales y las supersticiones regionales más irracionales.

Por mi parte, yo diría que la cosa se puede explicar perfectamente y que se veía venir desde el principio, desde que se aceptó hacer pasar por ciudadanía lo que no era sino proletarización. Muchos autores, marxistas y no marxistas, han mostrado, sin embargo, desilusión y sorpresa. Este no fue el caso de Régis Debray, que, como estábamos viendo, se atrevió a encarar el problema sin vacilación, resumiéndolo con estas palabras: "Por qué la modernización técnica de las sociedades produce el ascenso compensatorio de los arcaísmos políticos o cómo lo colectivo avanza retrocediendo" (p. 14).

Tendemos a entender lo político desde una serie de oposiciones: histórico/no histórico, sagrado/profano, arcaísmo/modernidad, etc. Se trata de una trampa, decía Debray. Esas oposiciones forman parte de un dispositivo en el que funcionan como variables de una ecuación constante:

> Nuestra hipótesis: existe una relación constante entre los factores llamados de progreso y los factores llamados de regresión. La historia de la humanidad se escribe en un libro de contabilidad doble. Cada desequilibrio suscitado por un progreso técnico provoca una reequilibración étnica, de forma que los diversos cruces que hoy se observan entre la homogenización del mundo y la reivindicación de las diferencias, entre el elemento intelectual y el elemento afectivo, entre el imperativo económico y la necesidad religiosa, etc., procederían de un automatismo compensatorio destinado a mantener constante la intensidad relati-

va de los términos "históricos" y "no históricos". Este principio de constancia regula a nuestros ojos el funcionamiento del aparato social (p. 381).

Retomando lo que decíamos al comienzo de este capítulo, todo ha ocurrido como si obedeciese a la siguiente ley: a más historia, más repliegue neolítico (cultural, tribal, etc.). Ahora bien, lo grave, además, es que este "equilibrio" es *dinámico*: se impone a base de desequilibrios históricos, mediante convulsiones sociales ciegas e imprevisibles. Y cada nuevo nivel de equilibrio hace que los extremos a equilibrar se vuelvan más salvajes y violentos. Es decir: según el mundo económico va siendo cada vez más homogenizador, el mundo político va siendo cada vez más salvajemente nacionalista y tribal.

Todo el siglo XX vino marcado por el "Dios ha muerto" de Nietzsche. Se suponía que lo profano se abría camino sin encontrar serias resistencias, mientras que lo sagrado retrocedía y se replegaba. Algunos —por ejemplo, desde las Internacionales comunistas— celebraban este acontecimiento como una conquista de la civilización frente al oscurantismo de las supersticiones religiosas. Otros, desde el pensamiento reaccionario, lo deploraban. Lo que no se esperaba era que el siglo XX, al final, les quitara a ambos la razón. Como muy bien dice Debray, lo sagrado no sabe ser un mero pasado. No tiene una anterioridad cronológica. Está, más bien, clavado en lo que podríamos llamar el "inconsciente político", y el inconsciente, como dijo Freud, no tiene historia. Terrible diagnóstico de Debray: "El pasado no mantiene con nuestra actualidad una relación cronológica de anterioridad, sino una lógica de prioridad". Se había dicho que caminábamos hacia una humanidad masivamente atea, en un viaje sin billete de vuelta. La humanidad no habría hecho más que avanzar en ese camino, del mito al saber, de lo sagrado a lo profano, de lo cósmico a lo político... Y entonces, pregunta Debray, ¿cómo es que ocurre lo contrario? ¿Cómo es que nuestro pasado más arcaico invade cada vez más histéricamente nuestra modernidad? ¿Cómo es que tras 70 años de educación laica y atea en la Unión Soviética (armados con esas herramientas tan pretendidamente científicas co-

mo el materialismo histórico y el dialéctico), en cuanto se le preguntó a la población tras la caída del muro por lo que más anhelaban, resultó que todos querían ser musulmanes, cristianos o testigos de Jehová? Es como si durante 70 años de laicismo todo el mundo hubiera guardado un icono de la Virgen debajo del colchón. En especial, la desintegración de Yugoslavia marcó, desdichadamente, la pauta de la historia. En el corazón mismo de Europa, los vecinos, que hasta entonces se habían casado con los vecinos y habían celebrado con ellos las fiestas de cumpleaños de sus hijos, que jugaban al fútbol en el patio sin preguntarse si eran croatas, serbios o bosnios, cambiaron las tornas y comenzaron a violar y a asesinar. La cosa fue tan irracional que sería incomprensible si, en efecto, el mundo político estuviera tejido con razones. Pero no es así. Y por eso, lo que ocurrió es terrible, pero no incomprensible. Como no lo son los populismos, los integrismos, los fundamentalismos carismáticos o los repliegues sectarios que atraviesan cada vez más nuestro espectro político.

La modernización, sin duda, ha arrinconado el tiempo religioso de la humanidad. El capitalismo, vino a decir Max Weber, no dejaba tiempo para el catolicismo y tuvo que aliarse con un protestantismo austero y tacaño en el que la población no estuviera siempre celebrando la fiesta de Santa Rita o de San Pancracio y luego pasando la resaca, confesándose por tanto desvarío, y vuelta a empezar. Había que trabajar y el calendario no podía estar trenzado de fiestas religiosas, resacas y pecados. Sin embargo, el resultado es cada vez más inesperado: la modernidad no ha terminado con la religión. Sencillamente, la ha convertido en calderilla, la ha triturado en un sinfín de supersticiones neuróticas e imprevisibles. Era un presupuesto elemental de la Ilustración que todas las grandes religiones, tras un ropaje mítico o, si se quiere, supersticioso, escondían un verdadero núcleo racional. La secularización moderna, sin duda, dañó de muerte ese núcleo racional, pero en cambio dejó intacto su ropaje supersticioso, el cual, sencillamente, perdió su centro de gravedad y se volvió arbitrario y salvaje.

Contra todas las previsiones, la secularización y, en último término, el ateísmo no nos han hecho menos supersticiosos, sino todo lo contrario. La minoría de edad religiosa ha sido sustituida por un conglomerado informe de ritos privados y síntomas neuróticos. Los ritos colectivos pretenden tener razón. Los ritos privados, no. Los primeros tienen al menos el correctivo de la razón, porque pretenden tenerla. Los ritos privados, en cambio, son como síntomas neuróticos. Ni siquiera pretenden tener razón y, por lo tanto, son inmunes y sordos respecto de cualquier argumentación.

"En el mismo momento en que la economía se vuelve planetaria", observaba Debray, "el planeta político se agrieta. Extraño cruce: a la creciente fluidez de los flujos de mercancías y de información responde una neurosis territorial obsesiva. [...] Nuestro pueblo, cada vez más planetario y patriotero —lo uno porque lo otro—, vive la edad de los nacionalismos, de los separatismos, irredentismos, tribalismos, cuya cara oscura tiene como nombre segregación, racismo, xenofobia". Hay, desde luego, motivos para la decepción. Es como si la historia hubiera demostrado que en el campo de fuerzas de lo político solo lo mismo puede oponerse a lo mismo: a los arcaísmos solo se los puede combatir con otros arcaísmos. Jamás se ha visto que el universalismo tenga ninguna fuerza sobre los nacionalismos y particularismos. Frente a esta realidad se han estrellado por igual los internacionalismos comunistas y los cosmopolitismos liberales. Encontramos así descarnadamente constatado lo que ya advertíamos en nuestro primer capítulo sobre la impotencia de la verdad y de la razón respecto a los conglomerados ideológicos. Liberales y comunistas razonaron desde un mismo prejuicio intelectualista y generaron a su manera lo que no era más que sueños de la razón teórica, sueños de un visionario ilustrado.

Frente a este intelectualismo fracasado es preciso abordar, como hizo Debray (y también, por otro camino, emprendieron Ernesto Laclau y Chantal Mouffe), una "crítica de la razón políti-

ca". Lo que fundamentalmente está en juego en el mundo político solo de manera secundaria son ideas. Se trata, de un modo más profundo, de una lógica de pertenencias. Esto es algo que la izquierda no ha cesado nunca de experimentar con desconcierto, algo que quedó inmortalizado en la famosa escena de los Monty Python en la que la izquierda se multiplicaba en un mosaico de frentes judaicos de liberación en pugna con frentes de liberación de Judea. En lo que llamamos "luchas ideológicas" podría decirse que lo que menos hay es ideología. La lucha ideológica nunca es una polémica sobre ideas, sino una rivalidad de pertenencias a grupos. Y si alguien quiere medir la fuerza de unas determinadas ideas hará bien en preguntar: "Dime qué posibilidades de incorporación ofreces a tus contemporáneos, esa es tu fuerza de atracción sobre los espíritus".

Ni que decir tiene que este asunto es de una importancia crucial para entender los fenómenos populistas de derechas y de izquierdas. Por ejemplo, cuando se señala el asunto del carisma y del liderazgo como una encrucijada populista. Sí, se trata, sin duda, de una encrucijada, pero lo peor es que no se arregla nada por intentar eludirla por otras vías políticas —porque no las hay—. La "crítica" de Debray invierte este género de preocupaciones, muy loables desde un punto de vista racional, laico o ateo. El inconveniente es que todo grupo, para poder ser un grupo, es carismático. Y no se puede querer lo uno sin querer lo otro. La lógica de un nosotros político exige un cuerpo reunido en torno a una invocación personalizada. Debray observa con razón que lo primero que habría que tener en cuenta para comprender los cultos carismáticos a la personalidad es que el carisma no es la propiedad de un yo excepcional, sino la cohesión del "entre sí del nosotros", encarnada en un cuerpo. "Carismático lo será cualquiera que preste a su grupo el placer de reconocerse a través de él. El colmo del placer: verse uno mismo como cuerpo en el cuerpo del otro." Frente a este goce de la pertenencia, la verdad o la exactitud de determinadas ideas es un puro ornamento. El camino

nunca va de las ideas de un yo carismático a un grupo, sino del grupo, en un hogar reunido, a las ideas.

Desde luego, la conclusión de Debray es inquietante: no se puede concebir una eficacia política que no sea el producto de una vitalidad étnica o tribal. Pero las condiciones de mantenimiento de esta vitalidad dan un golpe mortal a la eficacia política. Lo que constituye la fertilidad de lo sagrado social esteriliza la iniciativa política en medio profano (es decir, en el exterior al territorio del grupo). Ahí reside la ambivalencia de las sociedades carismáticas.

Esta conclusión puede ser descorazonadora, pero es lo que hay. Si la razón quiere jugar su partida en el mundo político, el fugitivo de Platón tiene que aterrizar de nuevo en la caverna. Y ahí la cosa tiene sus reglas, su propio dinamismo trascendental, que no es, ni mucho menos, el que la razón desearía.

Esta lógica de las pertenencias, además, tiene unas reglas que también son muy descorazonadoras para las aspiraciones de la razón. Debray nos recuerda ese famoso texto de Montesquieu:

> Si alguien me propusiese algo bueno para mí, pero malo para mi familia, o bueno para mi familia, pero malo para mi patria, o bueno para mi patria y malo para Europa, o bueno para Europa y malo para el género humano, lo consideraría necesariamente un crimen, pues soy hombre necesariamente, mientras que solo soy francés por casualidad.

Un texto admirable que honra a Montesquieu como hombre de honor, comenta Debray, pero que contradice el instinto de grupo. Para el grupo, la pertenencia al género humano pesa mucho menos que la pertenencia a la patria y menos que a la familia. Si en tiempos de crisis hay conflicto de pertenencias, se puede decir que prima la pertenencia más antigua y más inmediata: se ve históricamente que la pertenencia nacional ha primado siempre sobre la pertenencia de clase; que la pertenencia tribal o étnica, cuando es más antigua que la nacional, prima siempre sobre esta (un kurdo es un kurdo, no un iraquí). Por supuesto que no se puede dar aquí ninguna receta. Precisamente por eso, dice Debray, la política tiene “materia para decidir”. Pero lo peor que le

puede ocurrir a la razón política es despreciar precisamente los arcaísmos como lo primero que debe ser dejado de lado, pues la realidad será siempre lo último que dejará de lado. "De ahí —comenta Debray— la dificultad y la importancia de poder ser judío en la Unión Soviética, árabe en Israel, kábila en Argelia, católico en el Ulster, hoa en Vietnam, kurdo en Irak, vasco en España, quebequés en Canadá, corso en Francia, etc."

Y, además, según la globalización capitalista ha desterritorializado a poblaciones enteras, el destino ha querido que —contra lo creía Marx en el citado texto sobre la dominación británica de la India— el resultado no haya sido ninguna suerte de cosmopolitismo potencialmente ilustrado, sino, más bien, un repliegue histérico hacia los territorios de lo imaginario. "Los territorios culturales borrados por el progreso técnico se recomponen en lo imaginario." Mientras la tierra ha podido ser la materialidad del territorio lo ha sido también de la inscripción y de la pertenencia. Pero el hombre no necesita pertenecer a una tierra, sino *pertenecer en general*. De modo que, cuando la tierra ya no puede cumplir ese papel, comienza a cumplirlo lo imaginario. Se pertenece a los *ismos* como antes se pertenecía a la tierra —y *por las mismas razones,* eso es lo malo—. "Las ideologías modernas", nos dice Debray, "son las patrias de los apátridas [...] Hoy le toca a nuestras múltiples doctrinas esta tarea ingrata: hacer tierra con ideas, inventar territorios de papel". La globalización ha sido una máquina de desterritorialización generalizada. Quizás nunca la humanidad haya sido tan nómada como en la actualidad, aunque lo sea bajo la forma del éxodo y la migración forzosa [19]. Pero haríamos bien en contener cualquier esperanza marxista como la que se reflejaba en el texto citado sobre la India. Menos aún se entiende qué vieron Deleuze y Guattari de seductor en todo esto. Nada hace pensar que todos estos millones de refugiados mundiales que han perdido su territorio, sus costumbres, sus cementerios, sus ancestros y sus dioses vayan a transformarse como por encanto en ciudadanos de este mundo. No hay "ciudadanos del mundo" en un mundo como este. Para viajar por el mundo, esta gen-

te tiene que arrojar su pasaporte al mar, con la esperanza de que así no se les pueda repatriar. Solo el delirio negrista ha podido ver con optimismo a esta multitud identificando ahí una especie de nuevo sujeto revolucionario (lo mismo que Marx estaba tan seguro de que Inglaterra mataría de hambre a los hindúes, pero que eso los convertiría en proletarios y, por lo tanto, en comunistas). Nada de eso va a ocurrir (a no ser que concurran otros factores y la cuestión es cuáles podrían ser estos). Cuando se destruyen las identidades territoriales, estas se reorganizan en identidades imaginarias. Y el resultado es más inquietante, ni mucho menos más racional.

En esto, no cabe duda de que Régis Debray tenía toda la razón. En tanto nomadismo no se vislumbra ninguna suerte de cosmopolitismo, sino una exaltación de arcaísmos inconscientes. La vanguardia del mundo que se avecina se localiza en las *banlieue* de París o las favelas de Río de Janeiro. Y, como concluía Debray, "el arcaísmo bajo el Plexiglás pronto hará que se eche de menos el de las malezas".

---

14 . Santiago Alba y yo hemos insistido mucho en este asunto del fin del neolítico. Cfr. Alba, S.: *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*, Hiru, 2001, o Alba Rico, S. y Fernández Liria, C.: *El naufragio del hombre*, Hiru, 2010.

15 . Schmitt, C.: *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, p. 65.

16 . Cfr., por ejemplo, *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*, Akal, Madrid, 2007, capítulo 5.6.

17 . Godelier, Marx y Engels: *Sobre el modo de producción asiático*, Ediciones Martínez de la Roca, Barcelona, 1969, pp. 84-85.

18 . Arendt, H.: *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 160-169.

19 . En su libro *Sociofobia* (Capitan Swing, Madrid, 2013), César Rendueles hace algunas espléndidas reflexiones sobre este asunto: "Nuestra interpretación de lo que es un hogar, por ejemplo, ha cambiado por completo. Somos de hecho sociedades nómadas y nuestras familias son ridículamente pequeñas, pero dedicamos a conseguir un lugar para vivir muchos más recursos que cualquier sociedad tradicional sedentaria y con relaciones familiares extensas" (pp. 175-176).

CAPÍTULO 4

LA SITUACIÓN EN EL SIGLO XXI

LA VERDAD ES QUE LA IDEA DE QUE LA PEQUEÑA PROPIEDAD EVOLUCIONA HACIA EL CAPITALISMO ES UN RETRATO EXACTO DE LO QUE PRÁCTICAMENTE NO SUCEDE NUNCA [...] EL CAPITALISMO ES UN MONSTRUO QUE CRECE EN LOS DESIERTOS.

G. K. Chesterton

SIGNOS DE PROGRESO

Hay que partir de lo que el siglo XX nos ha legado. En primer lugar, de lo que Régis Debray ha resumido tan gráficamente. No conviene hacerse ilusiones. La mundialización de los objetos se ha traducido en una tribalización de los sujetos. La victoria técnica sobre las fuerzas naturales ha ido acompañada de un desencadenamiento de las energías religiosas. El panorama es pintoresco y brutal: "Tribus hostiles en posesión del fuego nuclear".

No es una perspectiva bonita. ¿Quiere todo esto decir que la razón no tiene nada que hacer en el mundo político? Vamos a ver que —quizás de acuerdo y quizás ya no tanto con lo que pretendía Régis Debray— sí que las tiene y que es imposible dudar de ello. Las cosas son más difíciles de lo que se pensaban, de eso no cabe duda. Pero el diagnóstico de Debray insiste poco en algunos aspectos del problema que, sin embargo, son esenciales. Ante todo, hay que reparar en que la globalización ha sido económica y no política. El termostato antropológico que postula Debray no opera —como él pretende a menudo— entre dos extremos políticos. La reacción antropológica se desencadena frente a heridas económicas. En este sentido, los análisis de Karl Polanyi, ya desde 1944, eran mucho más certeros.

Lo que dice Debray es, sin duda, un hecho que no se puede soslayar: "Cada nuevo dispositivo de desarraigo libera un mecanismo de contra-arraigo territorial. Este esquema supondría algo así como un termostato de la pertenencia, un (todavía) misterioso regulador antropológico que viene a corregir las alteraciones de la integridad del grupo". No obstante, si es bien cierto que

"los macroespacios de la desposesión provocan un déficit de pertenencia que vienen a colmar los microespacios de soberanía", esto es, como reconoce el propio Debray, porque "lo político centrípeto contraataca la economía centrífuga". ¿Se trata de un antagonismo o más bien de una complementariedad? Debray está máximamente interesado en ver aquí una especie de ley antropológica, de tal modo que cualquier suerte de empresa política cosmopolita tendría que enfrentarse a este destino complementario entre lo centrípeto y lo centrífugo.

Sin embargo, Debray presta poca atención al hecho de que aquí lo centrífugo ha sido siempre de carácter económico y no político. No se pregunta, por ejemplo, qué ocurriría si lo político intentara ser centrífugo en el marco de una economía centrípeta. Tal fue, sin embargo, el caso de los países que lograron construir un aceptable Estado de bienestar, en una época en la que el proteccionismo social y económico era lo habitual. En la medida en que los dispositivos económicos proteccionistas lograron instituir unas condiciones de vida antropológicamente "viables" o, si se quiere, "normales", del mismo modo los progresos de la Ilustración fueron también innegables. Fue bajo el marco del proteccionismo, en la era keynesiana de la economía occidental, cuando más eficazmente se combatieron los arcaísmos y tribalismos. De la noche a la mañana se derrumbaron convicciones tribales y nacionalistas arraigadas desde tiempos atávicos. La situación de la mujer cambió radicalmente —en un proceso que tiene difícil vuelta atrás, aunque todo puede ocurrir, desde luego—. Por poner un ejemplo, el control patriarcal de la virginidad de la mujer antes del matrimonio se volvió cada vez más impracticable e incluso delictivo en muchas de sus prácticas tradicionales. Los años sesenta y setenta, en todo eso que se llamó el "nacimiento de una contracultura" [20], supusieron una revolución antropológica como probablemente nunca haya conocido la humanidad. Es una barbaridad mirar con escepticismo ese momento histórico. Los que hoy ponen en duda la posibilidad de que el género humano progrese hacia lo mejor, cuestionando incluso la categoría misma

de progreso en nombre del relativismo, o están ciegos o son demasiado jóvenes para recordar ciertas cosas. Más aún en este país, en el que se pasó en pocos años del machismo y la homofobia franquistas a las comunas *hippies* y al amor libre. En los años sesenta todavía se hablaba con espanto de las "relaciones prematrimoniales" y se pensaba que tener un hijo "maricón" era lo más grave que podía ocurrir en el seno de una familia. Los niños afeminados o las mujeres de aspecto masculino eran estigmatizados y torturados a diario por sus propios compañeros y compañeras en un ambiente cultural asfixiante y, en el mundo rural, la pérdida de la "honra" para la mujer se castigaba con una crueldad inconcebible que suponía la marginación de por vida. La vigilancia religiosa era monstruosa y grotesca, amenazando con las penas del infierno por la masturbación o incluso por los pensamientos "impuros". El racismo y la xenofobia no solo no eran considerados delitos, sino que gozaban de la aprobación general y se celebraba y aplaudía como si fuera cosa de sentido del humor elemental. El elitismo de clase no cabe duda de que siempre ha encontrado nuevas formas repugnantes de desarrollarse, pero en esa época no disimulaba, sino que más bien se exhibía con sadismo y los niños pobres entraban en los colegios religiosos por una puerta distinta que los ricos. El racismo y el elitismo actual en algunos países latinoamericanos recuerdan mucho a esos años del franquismo en España. La separación de sexos en la iglesia, la escuela y la Administración, que ahora nos llama la atención entre los musulmanes, era la norma entre nosotros hace tan solo 40 años. Lo mismo se puede decir de los castigos corporales en la escuela, del velo para la mujer y de tantas otras cosas más.

Y, sin embargo, en el curso de muy poco tiempo, todo este macizo repulsivo que parecía enraizado en un pasado inmemorial se puso patas arriba. Los mismos padres de familia que habían vigilado el escote de sus hijas se tuvieron que resignar a que anduvieran desnudas por las playas, rodeadas de hombres en pelotas. El control de la virginidad se volvió impracticable. Los anticonceptivos reventaron la coraza de los dogmas más incuestionables. Se

mira con mucho desprecio a la época *hippie* porque, en efecto, tuvo mucho de ridícula. Pero, haciendo el ridículo, se conquistaron metas irrenunciables. Será cosa del ser humano, que incluso en lo heroico es bastante patético. Ahora bien, todo esto no se puede relativizar. La situación de la mujer estaba a punto de sufrir una revolución que plantaba cara a milenios de servidumbres. Lo mismo puede decirse respecto a la homosexualidad. Y aunque el racismo y el elitismo de clase han encontrado vías para ser hoy en día incluso más peligrosos y letales, la situación ya no es tan sangrantemente explícita como en los tiempos de Martin Luther King. Estamos un poco menos orgullosos de vivir en un mundo racista y eso es un buen comienzo, incluso si, por *otros* motivos distintos, el problema se ha agravado muchísimo [21].

Quienes tenemos el más mínimo recuerdo de aquellos años no podemos poner en duda la categoría de progreso. Ni podemos dudar de que el proyecto político de la Ilustración tenga alguna posibilidad en este mundo. Allí donde fue posible el progreso, hubo progreso. Donde no fue posible fue en el terreno económico, en el que, mientras tanto, se estaba gestando una revolución neoliberal que llega hasta nuestros días. Y, naturalmente, la brutalidad económica que se desencadenaba iba a generar muchos efectos antropológicamente bastardos que eclipsarían y emborronarían las conquistas del derecho y de la razón. Pero aquí hay que tener la mentalidad de un químico y utilizar todos los reactivos que hagan falta para separar las cosas. Muchas veces no es que la razón fracase, sino que es derrotada o silenciada. Si no distinguimos entre fracasos y derrotas, todo se vuelve incomprensible o, lo que es peor, fatalmente comprendido. Volveremos más adelante sobre ello.

EL DIAGNÓSTICO DE POLANYI

En este sentido, el diagnóstico antropológico de Polanyi era mucho más certero que el de Debray. El famoso “termostato” no es “antropológico” o, por lo menos, no es inevitablemente antropológico. Hay vías por las que lo centrífugo no tiene una inevita-

ble contrapartida centrípeta. De hecho, el ser humano encontró hace tiempo la forma de escapar de esa maldición en lo que podríamos llamar la historia del derecho, un asunto del que hablaremos más adelante. Pero el problema es que, en el juego de fuerzas de los siglos XIX y XX, no se jugaba en términos de derecho, sino en la arena de la economía.

Fue el sueño liberal de un mercado autorregulado que había convertido en mercancías al hombre, la tierra y el dinero el que arrinconó al ser humano en unas condiciones existenciales antropológicamente inviables. El estallido consecuente de los arcaísmos tribales nacionalistas y fascistas fue una reacción antropológica frente a un paisaje histórico inhumano. El repliegue antropológico es consecuencia de unas condiciones económicas que habían proletarizado a la población, acabando con todo su espesor tribal, familiar y religioso. El proletariado no tiene patria, se había dicho en el marco de las internacionales comunistas. Pero es que, tendencialmente, el proletariado tampoco podía tener familia, religión, cultura, sexo, infancia ni propiedad. En el segundo parágrafo del *Manifiesto comunista* se hace balance muy gráficamente del poder antropológicamente corrosivo que ha tenido el capitalismo, un sistema económico en el que "todo lo sólido se desvanece en el aire". "Nos acusáis a los comunistas de querer suprimir la propiedad privada. ¿Os referís a esa propiedad privada que Locke definía como fruto del trabajo personal, la propiedad sobre los productos del propio trabajo? En ese caso, no nos queda ya nada por suprimir. El capitalismo ha acabado con ese género de propiedad privada para el noventainueve por ciento de la población." "Nos acusáis de despreciar todo lo más sagrado, como la patria, la religión o la familia. No, es el capitalismo el que ha dejado a la población sin patria, sin religión y sin familia." La proletarización no ha dejado espacio ni para lo uno ni para lo otro. No se puede tener vida familiar trabajando 12 horas de aquí para allá, según los avatares imprevisibles del mercado laboral. No se puede tener religión siendo un nómada de la globalización. La religión se vertebra con fiestas religiosas, y el capitalismo

no tiene tiempo para fiestas. El capitalismo nunca se detuvo en consideraciones antropológicas. Ni siquiera respetó —ni respeta hoy día [22]— la diferencia entre infancia y vida adulta. Ni la diferencia de sexos. En el fondo de las minas, hombres y mujeres se convirtieron por igual en bestias de carga. La proletarización del tiempo vital, en fin, fue un corrosivo brutal para todos los requerimientos culturales. Tal y como dijo, gráficamente, Carl Schmitt: "Todo lo referido al proletariado solo puede ser determinado de forma negativa. De él solo puede afirmarse con certeza que no participa de la plusvalía, que no posee y que no conoce ni familia, ni patria, etc. El proletariado es una *nada social*. De él solo puede ser cierto que no es *nada más que humano*" [23]. Pero un ser humano que ya no es más que "meramente humano" es carne de exterminio porque no está protegido por ningún cuerpo tribal, cultural o nacional. Está a la intemperie de las inclemencias de la historia y eso es, antropológicamente, inviable. Desde el punto de vista de la antropología, la sociedad capitalista logra a muy duras penas seguir siendo una "sociedad". Desde el punto de vista cultural, habitamos una sociedad basura, en el que todas las densidades y articulaciones antropológicas están corroídas y nihilizadas.

No es preciso insistir más en lo que ya hemos expuesto en los capítulos anteriores. Esta indigencia antropológica no ha resultado ser ninguna ocasión para el milagro dialéctico de un desarrollo de las fuerzas racionales de la Ilustración. Por el contrario, ha provocado un enloquecimiento neurótico de todos los prejuicios y supersticiones, de tal modo que ahora se han tornado indomeñables.

Pero la diferencia entre el diagnóstico de Polanyi y de Debray es abismal. Debray se obstina en considerar una encrucijada antropológica lo que en realidad es más bien, según Polanyi, una agresión brutal hacia el ser humano. El problema es más grave aún de lo que parece, porque, de este modo, Debray le hace el juego a una interpretación de los acontecimientos del siglo XX

que ha hecho mucho daño a la defensa del proyecto político de la Ilustración. Clara Serrano García resumió el problema en un artículo titulado "Capitalismo e Ilustración. La intervención de Franz Neumann en la escuela de Frankfurt" [24], donde arreglaba muy bien las cuentas con la tendencia de Adorno y Horkheimer (o de sus seguidores) a interpretar el capitalismo mismo como un éxito histórico acorde con las aspiraciones de la razón, aunque fuese por una especie de reverso tenebroso. Por mi parte, he discutido también sobre este asunto en distintos sitios, pero el motivo por el que es importante en estos momentos es el siguiente: lo que se escamotea al ligar de este modo capitalismo e Ilustración es la posibilidad de pensar correctamente el equilibrio antropológico entre razón y cultura, entre humanidad y racionalidad. Y entonces, incluso la propia obra de Polanyi puede ser mal comprendida, pues pudiera pensarse que Polanyi apuesta contra el capitalismo por un comunitarismo tradicionalista o arcaizante o cristiano [25]. Por el contrario, Clara Serrano está trabajando en un libro que intenta demostrar que "la hipótesis de Polanyi puede situarse en la línea de la tradición republicana". Ha sido el capitalismo el que ha interferido en una posibilidad humana esencial, esa posibilidad a la que vamos a llamar luego "progreso" o "civilización". Y la reacción arcaizante consiguiente ha sido una reacción antropológica al capitalismo, y no, en absoluto, a la Ilustración.

LA MODERNIDAD SILENCIADA

Cuando Debray resume su famoso "termostato antropológico" afirmando que "a mayor modernización, mayor arcaísmo", hace una constatación de hecho impresionante, porque así ha sido, en efecto. Desdichadamente, por el camino, nos escamotea un asunto fundamental: el de cuánta modernidad *derrotada* hay en eso que él llama modernidad.

De este modo, Debray hace el juego a lo que ha sido la estafa por antonomasia de la modernidad: la que convirtió a la Ilustración en la otra cara de la moneda del triunfante capitalismo. El problema es que no fue así. El capitalismo triunfó sobre el cadá-

ver de la Ilustración. El éxito de la burguesía enterró la posibilidad más genuina del Estado moderno, en absoluto fue su culminación.

Para empezar, es completamente falso que podamos considerar lo moderno como una especie de epifenómeno del capitalismo. Esta tesis de la escolástica marxista fue letal para entender qué se ha estado jugando en el fondo de la lucha de clases. Ante todo, es imprescindible subrayar que existen exigencias estructurales que no tienen nada que ver con el capitalismo, aunque sí con la modernidad. Son las exigencias propias del proyecto político moderno, empeñado en poner la sociedad en "Estado de derecho". Estas exigencias provenían —como he intentado demostrar en otros sitios [26]— de mucho más allá, remontándose al modelo del Rey filósofo de Sócrates y de Platón y recorrían toda la historia de la filosofía en su conjunto. No es esta una tesis anacrónica. Son los propios filósofos de la Ilustración los que se interpretan a sí mismos con ese supuesto anacronismo, hasta el punto de que Hegel podrá resumir el asunto diciendo que la Revolución francesa ha surgido de la filosofía. La sociedad moderna, en efecto, se pensó a sí misma como heredera de una revolución en la que, supuestamente, los filósofos habrían resultado vencedores. "Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo", decía Hegel, "desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme a la razón" [27]. A partir de ese momento, se suponía, las cosas ya no se limitarían a encajar entre sí (según el dictamen del tiempo, el contexto de todos los contextos); encajarían también con lo que deben ser (según las exigencias de la libertad). El resultado sería una realidad en "estado de razón", una sociedad en "Estado de derecho". Porque el derecho, una vez armado con la vara de medir de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y con la separación de poderes, no podría caminar inevitablemente más que en una dirección, a la que se

llamaría “progreso”, alejándose de la injusticia y, por lo tanto, aproximándose cada vez más a la justicia.

A esta supuesta victoria se le llamó Ilustración. Ahora bien, el problema fue que no hubo tal victoria. Esa revolución no fracasó, fue derrotada a sangre y fuego. La burguesía, a la que insensatamente el marxismo convirtió en la clase protagonista de la Revolución francesa, fue, tan solo, protagonista de ese fracaso, verdugo de esa derrota. Antoni Domènech lo resumió en una sola frase muy certeramente: “Lo único que la Revolución francesa tuvo de burguesa fue la contrarrevolución” [28].

La derrota en cuestión —un asunto en el que ahora no vamos a entrar— no nos exime de pensar con seriedad en qué consistía ese proyecto político al que, en resumen, podríamos llamar Ilustración. El proyecto de hacer a la sociedad encajar con la exigencias del derecho o de la razón no es, en absoluto, el proyecto de hacerla encajar con los que pretenden tener la razón o representar a la ley. Esto sería más bien el principio mismo del despotismo por el que un tirano o una camarilla [29] podrían pretender tener la razón en sus manos. Suprimir cualquier vigencia de un principio despótico en la política exige un previo reconocimiento de que no somos dioses. No sabemos quién tiene la razón y nadie puede pretender arrogarse el derecho a tenerla. Pero sí sabemos que en ciertas condiciones se produce más razón que en otras. Y toda la filosofía política del Estado moderno —en lo que ella tuvo en verdad de filosofía, es decir, de Ilustración— se ocupó de averiguar cuáles eran en este sentido las condiciones más idóneas. El principio jacobino (platónico) de que “no gobiernen los hombres, sino las leyes”, no se resuelve —sino todo lo contrario— poniendo la ley en manos de algunos hombres (como tantas veces se ha malinterpretado a Platón, pretendiendo que este quería poner la organización social en manos de sabios, expertos y tecnócratas) [30]. La división de poderes —el mayor hallazgo entre los artilugios políticos ideados por la filosofía moderna—, sumada a la libertad de expresión, no hace sino sentar unas condiciones en las

que se hace lo más difícil posible que los hombres "ocupen el lugar de las leyes". Decía Voltaire que "razón" es "aquello en que los seres humanos están de acuerdo cuando están tranquilos". Pues bien, la búsqueda de artilugios institucionales para garantizar las condiciones materiales de esa "tranquilidad" fue el impulso que llevó a sentar las bases del Estado moderno desde el punto de vista de la Ilustración. La inmunidad parlamentaria, la libertad de expresión, la división de poderes, que impide al Gobierno legislar y al Parlamento juzgar... todas son medidas realistas para generar un espacio en el que la voz de la razón y de la libertad tengan así alguna oportunidad en este mundo [31].

El pensamiento de izquierdas suele rasgarse las vestiduras cuando algunos que también somos de izquierdas afirmamos que la teoría del Estado moderno no está tan mal pensada, que es, incluso una idea muy buena [32]. Al decir esto no estamos defendiendo los Estados nación existentes, sino todo lo contrario, lo que estamos haciendo es denunciar que esos estados realmente existentes no se parecen en nada a la teoría (y que además algunos se parecen menos aún que otros). Sobre todo por una razón: jamás se dan las condiciones para que esos "artilugios institucionales", que en el Estado moderno tienen por función dividir el poder, proteger el uso público de la palabra, blindar la presunción de inocencia, etc., funcionen de verdad, porque siempre ha habido un poder salvaje más potente, el capitalismo. Podemos dividir el poder político cuanto queramos, garantizar la independencia del poder judicial, proteger la inmunidad de los parlamentarios, otorgarles libertad de expresión en la Cámara, proclamar a los cuatro vientos que todo el mundo es libre de decir lo que quiera sin censura, podemos hacer esto y muchas cosas más y no estaremos haciendo nada si ocurre —y esto es lo que ocurre— que el "poder real" —recordemos la cita de Carl Schmitt que aludía a los "dueños del poder real"— está en otra parte. Entre nosotros, el poder político no tiene el poder. La economía es un "poder salvaje" [33] infinitamente más potente, que actúa masivamente al margen de la ley y que tiene, además, poder más que sufi-

ciente para chantajear cualquier actividad parlamentaria, así como de comprar cualquier medio de expresión ciudadana. Es un bonito negocio esto de dividir el poder ahí donde el poder no está. Es una bonita farsa, en verdad, inventarse un Estado de derecho en el seno de una dictadura económica capitalista. Pero lo que no podemos hacer es caer en la trampa y tomarla contra el Estado o el derecho cuando el enemigo es el capitalismo.

Bien es verdad que se ha pretendido que el Estado no haya sido más que un instrumento en manos del capital. No cabe duda: las dos cosas surgen sospechosamente a la vez. Pero, en verdad, lo hacen por caminos muy distintos. Hay que pensarlos por separado, porque surgen a la vez, pero con un montón de derrotas de por medio. No se puede decir que la Revolución francesa se materialice en el triunfo del capitalismo, hay un montón de derrotas intermedias hasta que salió triunfante aquello que beneficiaba a la burguesía y al liberalismo económico. Mientras tanto, una determinada versión del Estado moderno fue derrotada, fue guillotinada con Robespierre.

Para empezar, es falso que —como se dice a menudo, sobre todo entre autores marxistas— Robespierre hablara en nombre de la burguesía triunfante. Robespierre —como nos demuestran Florence Gauthier o Toni Domenech [34]— es más bien la continuación de una revolución antifeudal y anticapitalista que había comenzado en Europa con las revueltas campesinas del final del medievo. Robespierre fue quien introdujo el concepto de "fraternidad" en el lema de la Revolución francesa. La "fraternidad" exigía extender la independencia civil al conjunto de la población, era el proyecto de una ciudadanía universal. Había que empezar por liberar a los esclavos (y también algo que se menciona poco: liberar a la mujer). Pero también había que garantizar las condiciones de existencia de toda la población, campesina u obrera. Extender la independencia civil al conjunto de la población es, para la parte derrotada de la Revolución francesa, la con-

dición de un Estado verdaderamente moderno contra el Antiguo Régimen.

Pero este proyecto es derrotado. Y lo que no se puede hacer es absorber todo esto en el triunfo final de la burguesía. Eso es un disparate. Ligar todo esto al triunfo histórico de la burguesía es mucho más absurdo y pintoresco que ligarlo a la derrota de Espartaco. Igual que se suele decir que la Revolución francesa representa el triunfo de la burguesía, se podría decir que la burguesía triunfó contra la Revolución francesa. Lo mismo que se dice que el Estado moderno es el Estado burgués, podríamos decir que la burguesía enterró la posibilidad de un determinado Estado moderno, precisamente ese en el que podría "imperar la ley", es decir, ser un auténtico "Estado de derecho". En lugar de todo eso tenemos una dictadura económica que a veces, y en determinados momentos y lugares suficientemente privilegiados, ha podido disfrazarse con los ropajes del derecho y el parlamentarismo.

La Edad moderna, que se pensó a sí misma edificada por cauces políticos, sentó así unas condiciones materiales en las que la política quedaba enteramente supeditada a la voz despótica de lo que hoy en día se llama "los mercados". En otros sitios [35], hemos insistido hasta la saciedad en que el marxismo no pudo hacer aquí un peor diagnóstico, regalando al enemigo todo el patrimonio conceptual de la Ilustración y convirtiendo el derecho en una superestructura del dominio burgués, cuando, en realidad, este dominio burgués era, más bien, su verdugo histórico. El Estado moderno, de este modo, pasaba a concebirse como el correlato necesario (y superestructural) del capitalismo que históricamente más bien lo había imposibilitado. No vamos a repetir ahora los argumentos que ya hemos expuesto al respecto sobre este desastre teórico, cuyas consecuencias sufrimos aún hoy en día en todos los antiestatalismos supuestamente de izquierdas. Parece, en efecto, una causa perdida. La izquierda le da la razón al enemigo, tanto más cuanto más intenta combatirlo [36].

Los planteamientos de este tipo tuvieron un saldo grotesco y terrible. Si todo es capitalismo, si el Estado moderno no es más que la cobertura del capitalismo, entonces, al combatir el capitalismo estamos combatiendo también el Estado moderno, con lo cual abominamos de la división de poderes, del parlamentarismo, del Estado de derecho, etc., y, encima, nos abocamos a la insensata tarea de inventar algo mejor que todo eso. Al final, acabamos superando al "ciudadano" para sustituirlo por el "camarada", el "hombre nuevo" o algo semejante; algunas de estas ocurrencias han tenido plasmaciones históricas abominables [37].

Y además... ahora mismo es estratégicamente ruinoso arremeter contra el Estado, justo cuando el salvajismo neoliberal, los teóricos del mínimo Estado (que sin embargo no son tan tontos para no guardarse las espaldas con el Estado que les conviene) están desmantelando la seguridad social, la escuela pública, el derecho laboral. Porque no hemos de olvidar que todas las conquistas de siglos de lucha obrera se han ido consolidando en legislaciones estatales. Acabar con el Estado hoy en día sería como dejar a la clase obrera en pelotas. En cambio, la burguesía se las arreglaría muy bien con sus policías privados y sus ejércitos mercenarios.

El camino que habría que haber seguido iba en una muy distinta dirección. Respecto a la cuestión del Estado moderno, lo relevante es distinguir precisamente dónde empieza la Ilustración y dónde empieza el capitalismo. Para ello, necesitamos, a veces, del equivalente a los reactivos químicos, capaces de separar los elementos de los que se componen las moléculas políticas. Hace falta, como mínimo, de una cirugía de alta precisión. Todo lo contrario de lo que hizo el marxismo por regla habitual.

ELLOS Y NOSOTROS: EL POPULISMO DE IZQUIERDAS

Pues bien, Debray ha pintado con mil colores el resurgir de los arcaísmos que ha acompañado a la modernidad triunfante. Pero no ha demostrado nada sobre las posibilidades civilizatorias y re-

publicanas que habría tenido y que podría tener la otra modernidad derrotada. De hecho, como vamos a ver en el capítulo 7, esta posibilidad también tiene sus propias dificultades. Pero no puede confundirse una cosa con la otra. Y en este sentido, el espléndido análisis de Debray hace, desdichadamente, el juego a todas las causas desertoras de la Ilustración derrotada, contribuyendo también así a sus nuevas derrotas.

Desde los años ochenta, todo lo que estamos diciendo se confirmó cada vez más y de forma más y más acelerada, hasta llegar un momento en que Naomi Klein ha podido hablar, con toda la razón, de un "auge del capitalismo del desastre".

Conviene detenerse un poco en lo que creo que son las dos vertientes de la encrucijada política en la que nos encontramos, buscando la raíz de la "situación populista" en la que hemos desembocado. Se trata de un momento crítico muy peculiar, en el que, por un lado, lo tenemos más difícil que nunca y, por otro, más fácil que nunca.

Empecemos por lo difícil. Lo tenemos difícil porque, desde los años ochenta y ahora más aún con la crisis económica, los poderosos más ricos del planeta han pasado a la ofensiva y han emprendido una revolución. Todavía queda gente en la izquierda y la extrema izquierda que no se ha dado cuenta de ello, pero, en general, se ha tomado muy buena nota de eso (sobre todo, en España, a partir del 15-M). Se ha insistido mucho en que una de las columnas vertebrales del populismo es la construcción de un "pueblo" sobre la distinción entre un "ellos" y un "nosotros". Pues bien, en ese sentido, asistimos a un vuelco histórico insólito desde los tiempos de Lenin: ahora los revolucionarios son "ellos"; son ellos los que están dispuestos a acabar con todas las instituciones que sostienen la vida humana dentro de unos cauces normales de decencia y dignidad. Ni el nihilismo anarquista más radical había llegado nunca tan lejos. Con tal de salvar los intereses de un capitalismo financiero de casino, los militantes y beneficiarios del neoliberalismo revolucionario están dispuestos a

convertir este planeta en un desierto, a matar de hambre a la mitad de la población mundial, especulando en el mercado de los alimentos más básicos, a demoler todas y cada una de las conquistas que las luchas revolucionarias de dos siglos han ido plasmando en eso que se llama el Estado de derecho (que no es algo que nadie nos haya regalado, sino algo que es sin duda muy precario y muy imperfecto, pero que ha sido arrancado a los poderosos con muchas luchas, mucha sangre y muchos muertos). En suma, la revolución de los ricos contra los pobres está amenazando todo lo que podríamos llamar "civilización". Y lo tenemos, por tanto, muy difícil, porque —como decía el magnate Warren Buffet, en lo que va camino de convertirse en la frase más famosa del siglo XXI— estos salvajes revolucionarios van ganando y podríamos decir que van ganando por goleada.

Sin embargo, al mismo tiempo, lo tenemos más fácil que nunca. Y esta es nuestra gran oportunidad, lo que ha sido considerado una "ventana de oportunidad" por el populismo de izquierda. Porque ahora que los revolucionarios suicidas, nihilistas y salvajes son *ellos*, ahora que son ellos los terroristas, *nosotros* podemos empezar a defender cosas *muy de sentido común*. Pensemos en las marchas de la dignidad de 2015: se aproximaron a Madrid con reivindicaciones muy elementales y comprensibles, NO AL PAGO DE LA DEUDA —PAN, TRABAJO Y TECHO— NI UN RECORTE MÁS.

Es más: en esta situación revolucionaria en la que nos encontramos, "nosotros" podemos incluso aprovechar parar volvernos *muy conservadores*. El hombre no puede rebelarse si no es conservador —decía Chesterton—, al menos "tan conservador como para haber conservado alguna razón para rebelarse". Cambiar siempre es un riesgo y los cambios revolucionarios son, para la mayor parte de la gente, un riesgo demasiado grande. Por eso la izquierda siempre tuvo muy difícil extender su hegemonía entre la población. Pero ahora que los revolucionarios son los ricos más poderosos, la izquierda puede muy bien trabajar por el sentido común. Merece la pena conservar la escuela pública, la sanidad

pública, el derecho a una pensión, a una vivienda, a un trabajo. Podemos, ante todo, insistir en que *hay cosas en este mundo muy merecedoras de ser conservadas*. Por ejemplo, hay una cosa que hay que conservar a cualquier precio, una cosa que es tan importante que vale más que la propia vida: la dignidad. Porque sin dignidad no merece la pena vivir. Los hombres no quieren conservar la vida a cualquier precio. Por encima de la vida, quieren, ante todo, conservar aquello que hace a la vida digna de ser vivida. Por eso, aquellas marchas de la dignidad no podían haber encontrado un nombre mejor.

Esto nos tiene que hacer recordar que en la izquierda, seamos comunistas, anarquistas, anarcosindicalistas, trotskistas, maoístas o del frente judaico de liberación, ante todo siempre hemos sido luchadores por un orden político de la dignidad: lo que la filosofía llamó un orden republicano, en el que los individuos sean libres, iguales y fraternos. Es decir, ciudadanos independientes civilmente, que no tengan que pedir permiso a nadie para existir con dignidad. Desde luego, para cumplir este último requisito —que es, como ya hemos comentado, lo que exigía la idea de *fraternidad*, ya que se trataba de dejar de depender de cualquier tipo de "padre", "amo" o "señor"—, hacen falta condiciones materiales de existencia, precisamente esas condiciones materiales que el capitalismo destruyó e imposibilitó al expropiar a la población de sus medios de producción (cfr. capítulo 3, "Primera derrota". De ahí que, según pensamos algunos, cualquier proyecto políticamente republicano se vea inevitablemente forzado a ser anticapitalista. Y entonces, en efecto, la radicalidad de los medios contrasta con la posible moderación de los objetivos. El reparto de papeles entre el "ellos" y el "nosotros" sufre un vuelco que en el siglo XX era mucho más difícil de reconocer [38]. Somos antisistema para salvar un sistema, el sistema republicano del sentido común político más elemental. Somos radicales anticapitalistas para poder ser conservadores y reformistas. Es algo que Santiago Alba resumió perfectamente en lo que, por mi parte, considero el mejor programa político que ha de servirnos —y que debería habernos

servido— de guía para todas las luchas del futuro: debemos ser revolucionarios en lo económico, reformistas en lo institucional y conservadores en lo antropológico.

Por mi parte, he repetido a menudo que, en este sentido, los tiempos han demostrado que, en realidad, quien siempre ha tenido razón desde hace ya tres décadas ha sido Julio Anguita, el único político de izquierdas, por cierto, que —hasta el surgimiento de Podemos— ha tenido en este país posibilidad real de ganar alguna vez las elecciones (y bien que se empecinaron en impedirlo desde el grupo PRISA). No hay que inventar la pólvora, nos decía Anguita ya en los años ochenta. Bastaría, nos bastaría a las izquierdas, con obligar a que se cumpliera la Constitución. ¿No recordamos lo que siempre se le contestaba desde el PP y el PSOE?: "Yo no creo que la Constitución diga lo que dice el señor Julio Anguita [...] porque, ¿sabe usted?, si dijera lo que él dice, entonces sí pienso que habría que cambiarla". Pues sí, en efecto, al final la cambiaron, y lo hicieron durante el mes de agosto de 2012, con nocturnidad y alevosía, mediante un pacto mafioso entre el PP y el PSOE que blindó el pago de la deuda frente a cualquier decisión soberana de la democracia respecto a los derechos sociales recogidos en la Constitución.

Las potencialidades de esta "nueva alianza" de la izquierda con el sentido común son inmensas. Entre otras cosas porque ello permite replantear un diálogo que yo siempre he considerado fundamental: el diálogo con el cristianismo y, sobre todo, con el catolicismo, algo de lo que nos ocuparemos en el capítulo 6. Ahora conviene insistir en lo asombroso que resulta que la izquierda siempre estuviese dispuesta a regalar sus mejores armas al enemigo. Luis Alegre y yo hemos insistido mucho en que el mayor error del marxismo fue empeñarse en que el derecho, la ciudadanía, la división de poderes, el parlamentarismo, etc., todo el andamiaje, en suma, de lo que llamamos Estado moderno no era otra cosa que la otra cara de la moneda de aquello que se pretendía combatir: el capitalismo. Ya hemos comentado más arriba

que, de este modo, toda la constelación política y conceptual del proyecto republicano se convirtió así en una realidad superestructural necesariamente ligada al pensamiento burgués o pequeñoburgués. Un negocio bárbaro: de este modo, se regalaba al enemigo el cuerpo conceptual políticamente más irrenunciable de la historia de la humanidad, y el marxismo se abocaba, en cambio, a inventar la pólvora, instituyendo algo mejor que la ciudadanía, algo más imaginativo que el parlamentarismo, algo más auténtico que la democracia, algo más creativo que el derecho. Al final, en lugar de una república de ciudadanos, teníamos siempre algo así como un régimen de camaradas, supuestos "hombres nuevos", atletas morales militantes del partido. No voy a seguir insistiendo en el desastre político en el que siempre consistió y consiste este experimento. El derecho es la única escalera que ha inventado el ser humano para elevarse por encima de la religión. Si se pretende dar un paso más alto, subiendo un peldaño más por encima del derecho, te das de narices con el suelo. El culto a la personalidad, una nueva religión artificial, fue el resultado inevitable.

Ahora, el panorama ha cambiado radicalmente. La nueva correlación de fuerzas que nos coloca del lado reformista y constitucional frente a unos antisistema neoliberales nihilistas y salvajes nos regala todas las ventanas de oportunidad para apoderarnos del sentido común. Jamás hemos tenido tan a mano la lucha por la hegemonía cultural e ideológica, aunque, como decíamos antes, nunca hayamos tenido tan difícil la posibilidad de ganar en el terreno estructural de la arena económica.

Y es curioso que los viejos interrogantes de la izquierda vuelvan a plantearse, aunque se hayan invertido las tornas. Lo ha explicado perfectamente Santiago Alba [39]. Hubo un tiempo en que la cuestión política más grave que había sobre la mesa para la izquierda era la de si era posible el "socialismo en un solo país". La revolución rusa se enfrentaba a un futuro incierto o más bien a un callejón sin salida si no estallaba al mismo tiempo una revo-

lución en Alemania o en algún otro país industrialmente poderoso. Ahora nos encontramos con el mismo dilema, pero exacerbado hasta el delirio político. Ahora resulta que lo que se muestra más y más impracticable es el "reformismo en un solo país". Ese fue el callejón sin salida con el que se encontró la victoria electoral de Syriza en 2015. El ministro Varoufakis no proponía una revolución, sino todo lo contrario. Había declarado con amargura que no era posible proponerse otra cosa que "salvar aquello que más odiamos, el capitalismo". Había que salvar el capitalismo incluso contra los capitalistas. No era un programa muy marxista, que digamos. Era un programa socialdemócrata y reformista muy moderado. Y sin embargo, resultó impracticable. El mero anuncio del reformismo "provocó una reacción agresiva y casi bélica, golpista, por parte de las instituciones europeas. Es obvio que ahora la cuestión no es ya la de hace 100 años, cuando se planteaba entre Stalin y Trotsky si la revolución era posible en un solo país o tenía que ser global". No hay mejor manera de medir el abismo que nos separa de aquellos tiempos. La revolución neoliberal es ahora tan brutal y está tan decidida a acabar con todas las conquistas que los antiguos revolucionarios comunistas, anarquistas y sindicalistas lograron incrustar en la legislación y en el Estado, que ahora es el reformismo lo que se ha tornado inviable sin un apoyo global. Son nuevos tiempos, en los que lo que se dibuja en el horizonte es una Internacional Reformista que, por desgracia, no lo tiene, ni mucho menos, más fácil que las antiguas Internacionales comunistas. Ahora bien, lo que sí que tiene más fácil (aunque desde luego eso no es suficiente para ganar la partida) es la batalla por la hegemonía cultural. Sería, por tanto, insensato y suicida no apostar —como Podemos ha hecho en España— por sacarle el máximo partido a esta ventaja tan poco habitual para la izquierda.

El tablero político está, por primera vez, claramente invertido. Y si la izquierda no sabe aprovechar esta "ventana de oportunidad" lo hará, sin lugar a dudas, la derecha más conservadora y, llegado el momento, alguna suerte de nuevo fascismo inevitable.

Ahora que los revolucionarios antisistema son los más ricos y poderosos, el sentido común de la población se ha convertido en el principal capital político que hay que disputar. Algunos sectores de la izquierda se han negado a entenderlo y siguen empeñados en enfrentarse al sentido común desde una vanguardia intelectual. Mientras tanto, la derecha ha entendido perfectamente cómo se juega en este nuevo terreno político, tal y como se ha demostrado con el Frente Nacional en Francia. En España, en cambio, a partir del 15-M comenzó a perfilarse la posibilidad de un populismo de izquierdas.

---

20 . Cfr. Roszak, T.: *El nacimiento de una contracultura*, Kairós, Barcelona, 1970.

21 . Entre estos motivos, he hablado de lo que llamé "el nuevo racismo de nuestro tiempo", cfr. *Educación para la ciudadanía*, *ob. cit.,* capítulo 5. Cfr. también, en *Geometría y tragedia* (Hiru, 2000), parte III, capítulo 2: "La lógica del exterminio".

22 . Las noticias sobre la utilización de mano de obra infantil por parte de, por ejemplo, Inditex son cada vez más aterradoras.

23 . Schmitt, C.: *ob. cit.,* p. 72.

24 . Serrano García, C. y Fernández Liria, C.: "Capitalismo e Ilustración. La intervención de Franz Neumann en la escuela de Frankfurt", *Arxius de ciències socials*, nº 22, Universitat de València, junio de 2010.

25 . A mi entender, esta es la vía que siguió el discípulo de Polanyi, Louis Dumont, y, también, en España, Juan Bautista Fuentes, por ejemplo, en el capítulo 8 de su libro *La impostura freudiana* (Encuentro, 2009).

26 . Cfr. *¿Para qué servimos los filósofos?,* Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012.

27 . Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke, XII*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, p. 529.

28 . La frase en cuestión la dijo literalmente en su ponencia del Congreso "¿Qué es Comunismo?", UCM, 2011 (https://queescomunismo.wordpress.com/). En todo caso, es una tesis que remite a toda la obra de Florence Gauthier y a la obra del propio Domènech, A.: *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2003.

29 . Algo ya previsto por Platón: "Quien esclavice las leyes entregándolas al poder de los hombres, quien haga que la ciudad se someta a una camarilla, quien emplee la violencia para conseguir todo eso y quien despierte la rebelión infringiendo la legalidad debe ser declarado, naturalmente, como el enemigo más peligroso de toda la ciudad" (*Leyes*, IX). Hemos comentado este texto en *¿Para qué servimos los filósofos?, ob. cit*., capítulo 3.

30 . Algo que es de lo más antiplatónico que se puede imaginar. Cfr "La importancia de la filosofía (I) y (II)", en www.cuartopoder.es

31 . No se puede minusvalorar lo mucho que se pensó para lograr ese resultado. Me permito citar aquí un texto (se comprenderá que tiene sentido que la cita sea larga) que siempre me ha parecido admirable (*La revolución francesa en sus textos*, Tecnos, Madrid, 1989, Estudio preliminar de Ana Martínez Arancón, p. XIII-XVI): "Hay cosas que nos parecen tan necesarias como el aire, tan naturales como la aurora. Olvidamos

así que tuvieron un principio, que millones de hombres nacieron y murieron sin conocerlas, y que otros hombres, con su deseo y con su sangre, las adquirieron para nosotros. Esto sucede con las conquistas de la Revolución francesa, cuyo bicentenario celebramos. Y, sin embargo, son tantas y tan valiosas. Enumeraré al azar algunas de ellas: la libertad civil, la democracia, el sufragio universal. La libertad de pensamiento, la de prensa, la de religión. El derecho de los ciudadanos a intervenir en los asuntos públicos, a elegir a sus representantes y a ser elegidos; a ocupar cualquier puesto en la Administración del Estado; a pedir cuentas de su actuación al Gobierno. La separación entra la Iglesia y el Estado y la constitución civil del clero; la distinción entre los bienes privados de los gobernantes y el patrimonio nacional; la desvinculación entre la soberanía y quienes la ejercen; la independencia de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. La igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, tanto para apelar a su protección como para someterse a su castigo. La igualdad a la hora de pagar los impuestos, o de cumplir con la obligación de servir a la patria y de defenderla de sus enemigos. El libre acceso a cualquier cargo, según las capacidades, y no según el nacimiento. El derecho a vivir en el lugar que se elija, a ganarse la vida con el trabajo que se desee, a no ser detenido salvo en el caso de cometer un delito tipificado por la ley, a tener un juicio justo y recibir durante la detención un trato humanitario. El derecho de todos los ciudadanos a la asistencia pública, en lugar de depender de la caridad privada. El derecho que tiene cada uno a que el Estado garantice su seguridad personal y la de sus bienes. El cuidado, por parte del Estado, de los pobres, enfermos y ancianos desvalidos. La equiparación de los derechos de los hijos ilegítimos. El derecho a una educación pública gratuita, al menos en los niveles elementales. El derecho a disfrutar del tesoro artístico y monumental de la nación, mediante la creación de bibliotecas y museos nacionales abiertos al público. El matrimonio civil. El divorcio. La conquista, por parte de los ciudadanos, del papel de sujeto de la historia; la definición de la nación como el conjunto de sus ciudadanos; el reconocimiento de la soberanía popular; la concepción de los cargos y empleos como servicio público y no como prebenda personal; el cumplimiento de la voluntad popular, encaminada a alcanzar el bien común y la felicidad de todos, como objetivo reconocido del Estado. El deseo expreso de que todos los pueblos vivan en paz y armonía, dentro de la libertad y el respeto mutuo, y la conciencia de que allí donde se viola la libertad y la justicia en la persona de un solo hombre se lesiona el derecho de la humanidad entera, y cada cual ha de sentirse personalmente vulnerado. La Revolución francesa no lo inventó todo: debe mucho al pensamiento ilustrado, a Rousseau, a la guerra de la independencia norteamericana. Tampoco logró imponerlo todo desde el primer momento; muchos de sus avances se vieron frenados o negados a partir de Termidor, y tardaron muchos en volver a ser admitidos. Tampoco fue la revolución definitiva: olvidaba los colectivos, encerraba contradicciones e iba a provocar graves conflictos sociales. Desde luego, no fue un camino de rosas; tuvo momentos violentos, tuvo sus propias injusticias, sus víctimas, sus incomprensiones. Indudablemente, no trajo consigo esa prometida y soñada felicidad total: sus conquistas políticas fueron inmensas, pero sus adelantos económicos y sociales, tímidos y limitados. Sin embargo, una rápida ojeada a sus logros nos hace preguntarnos todavía, con asombro, cómo pudo conseguirse tanto en tan poco tiempo, teniendo además en cuenta que, mientras daba a luz este mundo nuevo, lograba mantener a raya, con notable éxito, a los ejércitos contrarrevolucionarios, que contaban con el apoyo de las potencias europeas, conservando, por si fuera poco, el control del interior del país, lo que no siempre resultó fácil. [...] Fue, además, un proceso muy rápido. Su dinamismo interno, fruto de la cantidad y diversidad de esfuerzos e intereses que intervinieron en la tarea, convierte a la Revolución francesa en un modelo ideal e imposible de copiar fácilmente. Ese soplo de libertad, de dignidad y generosidad que emana todavía hoy nos exalta y nos conmueve, sobre todo porque algunos de sus sueños aún no se han hecho carne sobre la Tierra. Aún hoy nos pregun-

tamos si la Revolución francesa ha terminado, al menos si ha terminado para nosotros. Pues, como escribe Michel Vovelle, 'es difícil acabar con una imagen que lleva consigo tal carga de esperanza'".

32 . Cfr., por ejemplo, "Derecho, Estado y propiedad. La libertad republicana contra la concepción liberal del Estado", Revista *Temas,* nº 70, Cuba, 2012. En todo caso, se trata de uno de los hilos conductores de *El orden de El capital*, ob. cit.

33 . Un constitucionalista por antonomasia como Luigi Ferrajoli es muy consciente de que, en determinadas condiciones de "salvajismo estructural", todo lo dicho es, como suele decirse, "papel mojado". Cfr. *Poderes salvajes*, Trotta, Madrid, 2011.

34 . Como ya he comentado más despacio en *¿Para qué servimos los filósofos?* (Los Libros de la Catarata, 2012), lo mejor para este tema es leer a Florence Gauthier o *El eclipse de la fraternidad*, de Toni Domenech.

35 . Esa es la tesis que recorre toda nuestra lectura de Marx en *El orden de El capital, ob. cit.*

36 . Muy significativamente, el artículo que de la revista *Temas,* que hemos mencionado más arriba, tuvo por origen una ponencia de Luis Alegre Zahonero que llevaba por título: "¿Podría el marxismo, por una vez, no dar la razón a su enemigo?". Este es el motivo por el cual, en efecto, las críticas al marxismo del profesor Juan Bautista Fuentes parecen dar tan certeramente en el clavo: no es preciso esforzarse mucho en combatir el marxismo, puesto que muchos (pero no todos) marxistas se empeñan en defender —con más entusiasmo aún— lo mismo que defienden sus enemigos capitalistas. Cfr., por ejemplo, entre sus últimas publicaciones, "Entrevista a Juan Bautista Fuentes Ortega", *La Balsa de Piedra*, nº 7, abril-junio de 2014. *Especial: Cuestiones sobre la nación política y la universalidad. Siete entrevistas.*

37 . Y, lamentablemente, hay quien sigue insistiendo en encontrar nuevas vías para desembocar en el mismo desastre. Se puede citar aquí un libro que está relativamente de moda, *La nueva razón del mundo* (Gedisa, 2014) de Cristian Laval y Pierre Dardot, que critican mucho la idea negrista de que el hombre nuevo "ya está aquí", pero perseveran en seguir intentando el mismo disparate. No me resisto a citar (con su permiso) un comentario de Santiago Alba a un artículo de Santiago López Petit titulado "¿Y si dejamos de ser ciudadanos?" (El Viejo Topo, 2010): "Leí ese texto hace días —yo mismo lo edité en *Rebelión*— y ya puedes imaginar lo que pienso de él: que está mal planteado y además es peligroso. Mal planteado porque parte de un principio inválido, de una invención suya: el de que se nos interpela como 'ciudadanos'. ¿Quién, cómo, cuándo, dónde? Me asombró mucho la última vez que estuve en España oír la megafonía del metro: ya no somos pasajeros ni usuarios. ¿Se nos llama 'ciudadanos'? No: se nos llama 'clientes'. ¿Has oído a Zapatero o a Rajoy comenzar un discurso con un retórico 'ciudadanos'? Pero incluso si fuese así, si se nos interpelase como 'ciudadanos' (y no como 'clientes', 'españoles', 'parados', 'inmigrantes', 'madridistas', etc.) eso no significaría que el término 'ciudadano' se hubiese convertido en una 'unidad de movilización global', sino sencillamente en un vehículo de propaganda manipuladora, lo que ya indicaría que —al igual que otros términos: democracia, derecho, justicia— se han impuesto desde fuera, desde las luchas de los pueblos, como rótulos de legitimidad con los que el capitalismo tiene que contar. 'Ciudadano' significa 'derechos' y es una frivolidad reivindicar 'la lucha por la lucha' en un mundo en el que millones de inmigrantes giran todos los días en una rueda autista de dolor y desesperación, abandonados en los desiertos, viajando durante años en limbos extramuros incluso del mercado, aterrorizados en nuestras ciudades, desprovistos incluso de identidad. Todo eso que tanto le gusta y que tan liberador le parece a López Petit es la vida de hecho de los que 'nada tienen que perder, sino sus cadenas' y que no quieren 'agujerear' la piedra ni exaltar 'la vida', sino alcanzar un mínimo de derechos; es decir, el estatuto de 'ciudadanía'. Olvidar esto

—desde pequeñas luchas urbanas de la clase media radical occidental— es abonar el terreno para esa fuerza bestial que utiliza no solo la 'biopolítica', sino la represión más nítida para borrar todas las diferencias —incluida la violencia/no violencia— sin las cuales la vida buena, la vida digna, la ciudadanía universal son imposibles. Otra cosa que es que el concepto de ciudadanía, como el de democracia o el de derecho, estén hoy vacíos de contenidos o llenos solo de su contrario; pero entonces no se tratará de 'desocuparlos', como pretende López Petit, sino de desalojar de ellos a los que los malversan y los utilizan como excipiente de 'privilegios' (leyes privadas; es decir, no leyes) y cañerías de intereses económicos contrarios a la vida (la del planeta y la del individuo). El texto de López Petit me parece una muestra perfecta (porque es bello, exaltante, movilizador y vacío) de todos los errores que hay que desmontar en una izquierda líquida que, en nombre de una liberación vitalista y de un situacionismo 'descolocado', barren el terreno para que lo ocupe con menos dificultades el capitalismo, con sus falsos contratos y sus verdaderos policías". A mi entender es imposible explicar mejor por qué ha sido necesario y providencial el surgimiento de Podemos.

38 . Aunque, desde luego, algunos lo defendieron (y lo defendimos) ya en pleno siglo XX; sin duda, por ejemplo, Karl Polanyi, como intenta demostrar la investigación de Clara Serrano ya mencionada. Por mi parte, escribí en 1989 un libro titulado *Sin vigilancia y sin castigo*, contra la manera, a mi juicio disparatada, que en los ambientes foucaultianos y deleuzianos se estaba delimitando la distinción entre "ellos" y "nosotros", como una lucha contra "el poder" en general, en la que predominaba un antiestatalismo delirante.

39 . http://www.cuartopoder.es/tribuna/2015/08/24/syriza-grecia-y-el-reformismo-en-un-mismo-pais/7450

CAPÍTULO 5

POPULISMO Y REPÚBLICA

PROGRESO E HISTORIA: ESPEJISMOS

Hemos dejado sentada la inevitabilidad del populismo: el mundo político tiene sus propios resortes y estos no son inmediatamente permeables a la razón. El tinglado ideológico en el que se hace política no está trenzado de errores o incorrecciones, sino de síntomas. Ahora bien, ¿quiere esto decir que no hay más remedio que renunciar a toda pretensión de objetividad en el mundo político? ¿No hay verdad en el mundo político? ¿Todo es retórica y todo es, en consecuencia, relativo y contingente?

En el capítulo anterior hemos afirmado que toda la teoría del Estado moderno estaba destinada a la producción de objetividad. Y hemos señalado, también, que poseemos una piedra de toque para medir la objetividad y que puede ser resumida en el concepto de *progreso*. Si hay progreso —y es indudable que lo hay (cfr. capítulo 4, "Signo de progreso")—, hay objetividad. Otra cosa es que, como hemos comprobado y vamos desdichadamente a seguir comprobando en los capítulos siguientes, el progreso tenga que avanzar en unas condiciones inesperadas para el pensamiento de la Ilustración, abriéndose camino en una selva social infinitamente más complicada de lo que estaba previsto. Y ello por dos razones: en primer lugar, porque lo que mientras tanto se juega en la arena de la economía, el capitalismo, se ha mostrado mucho más persistente y poderoso de lo que se pensaba en aquellos tiempos en los que aún se suponía, de un modo u otro, que "la historia estaba de nuestra parte". La historia, se ha comprobado, no está de nuestra parte y no nos va a hacer ningún favor. O dicho de otra manera, el progreso y la historia no van en absoluto de la mano. Si hay progreso, será contra la historia, no gracias a la historia. En segundo lugar, la Ilustración se ha estrellado contra la evidencia de que el universo ideológico no atiende a razones, sino que se comporta más bien de un modo neurótico. Los razonamientos se estrellan contra un macizo de síntomas blindados y,

lo que es peor, los razonamientos mismos se convierten con suma facilidad en otros síntomas neuróticos más.

Sin embargo, aún en estas condiciones inesperadas, el progreso moral de la humanidad es imposible de poner en duda. Aquí es preciso desactivar algunos espejismos muy habituales. Incluso si fuera cierto que globalmente hemos empeorado, y mucho, la cuestión no sería esa. La verdadera cuestión es que no se puede poner en duda que es mejor que la esclavitud esté prohibida a que no lo esté, o que es mejor que la mujer vote a que la mujer no vote. Incluso si fuera verdad —como probablemente lo es— que estas conquistas de la razón se han visto acompañadas de otros efectos históricos demoledores, esos efectos no los ha traído la razón, sino la historia, y no pueden ser entendidos como la otra cara inevitable de la razón, sino como otra cosa que se ha desarrollado al mismo tiempo y por otros caminos, de modo que el saldo final puede ser, al mismo tiempo, desastroso y, sin embargo, mejor. Lo peor se puede desarrollar con más fuerza que lo mejor, pero no por eso hay que dudar de que lo mejor es mejor. Quizás alguien pudiera demostrar que la situación de la mujer en el siglo XXI es en muchos aspectos peor que la que tuvo al final de la Edad Media [40], pero no por eso habría que poner en duda que el sufragio femenino o la ley del divorcio sean victorias irrenunciables de la razón. Este tipo de análisis, que mezclan derrotas y victorias como si fueran dos caras de lo mismo, son incapaces de comprender lo que realmente se ha estado jugando. Mientras la Ilustración ganaba un poco de terreno, el capitalismo conquistaba el mundo. Esta es la realidad, sin duda. Pero aun así, los triunfos de la Ilustración no se convierten en efectos secundarios del capitalismo. Ni dejan por eso de ser triunfos de la razón. La conclusión no es que debamos dudar de la Ilustración, sino, quizás eso sí, de sus posibilidades bajo el capitalismo. Si pese al progreso de la razón el mundo ha empeorado (algo discutible), lo único que se puede deducir de ello es que sigue sin tener razón Anaxágoras y que la razón sigue sin gobernar el mundo. Se puede concluir que la razón es impotente sin tener que abjurar de la

razón. Las victorias de la razón son compatibles con un mundo que históricamente empeora drásticamente por otros caminos. No por eso se vuelve relativo el progreso que supone el sufragio femenino, la ley del divorcio, el matrimonio homosexual, el garantismo jurídico o la prohibición de la esclavitud.

LA CUESTIÓN DE LA OBJETIVIDAD POLÍTICA

Si no se tiene en cuenta lo anterior, el diálogo entre el pensamiento populista y el pensamiento republicano de la Ilustración es una causa perdida. El que la verdad no sea muy eficaz políticamente no quiere decir que no haya verdad en el mundo político. Si no podemos hablar de una objetividad política, la Ilustración se convierte en un sinsentido. Si todo son síntomas y retóricas en torno a significantes vacíos, no hay posibilidad alguna de Ilustración. ¿Cómo entenderíamos entonces el entramado de las instituciones republicanas?

Sin embargo, sí que hay una posibilidad de objetividad en el mundo político. Y la prueba de ello es, ni más menos, que toda la historia de la filosofía. Es una objetividad, sin duda, muy difícil. Esta dificultad la comprobábamos ya al comienzo de este libro, con Sócrates y Platón. Y, sobre todo, desde que a partir de 1789 parecía que habían ganado los filósofos la dificultad se fue comprobando más y más insoslayable antropológicamente. La tarea de rasgar el velo de maya de la superstición se encontró, como hemos comprobado, con toda suerte de efectos de *boomerang* inesperados, como si se hubiera intentado apagar un fuego con gasolina. Pero el que se trate de una objetividad "muy difícil" no reduce en nada su carácter objetivo. Al fin y al cabo, la historia de la filosofía se ha ocupado siempre de las cosas más difíciles; las más fáciles las ha dejado para los matemáticos o los físicos. Los matemáticos, en efecto, se ocupan de una objetividad muy accesible. Los físicos y los biólogos lo tienen algo más difícil, pero, al fin y al cabo, se mueven también en una objetividad teórica y abordable. Los juristas se ocupan de una objetividad práctica, que tiene su propia dificultad. Pero, en cambio, una objetividad política no

es ni puramente teórica ni puramente práctica. En términos kantianos, por ejemplo, comprobamos que la *Crítica de la razón pura* se corresponde con una doctrina capaz de sacar a la luz los principios metafísicos de las ciencias naturales. La *Crítica de la razón práctica* se corresponde con una "metafísica de las costumbres" que expone los principios trascendentales del derecho. Ahora bien, la *Crítica del juicio* no tiene ninguna doctrina que le corresponda. Y el mundo político es el mundo, precisamente, de la facultad de juzgar. No pueden exponerse en un tratado los principios metafísicos para construir en general comunidades políticas.

Eso es verdad, sin duda. Pero no por eso el mundo político es ajeno, ni mucho menos, a la cuestión de la objetividad, pues la razón teórica y la razón práctica interpelan al mundo político y, de alguna forma, se constituyen en una brújula que permite, al menos, orientarse. La razón no ofrece ninguna receta para construir comunidades políticas, pero no por eso todos los gatos son pardos. Pues el mundo político puede orientarse gracias a la razón, y proponerse como objetivo, precisamente, generar unas condiciones en las que la razón tenga el máximo de posibilidades de hablar. Cuando se legisla a favor de la libertad de expresión o se crean instituciones republicanas para que la ciudadanía pueda ejercerla, se está haciendo sitio a la razón. La razón no puede constituir sociedad, pero es una meta irrenunciable para cualquier sociedad. Lo político no se produce razonando, pero hay unidades políticas que dejan a la razón más sitio que otras. El derecho no puede construir sociedad, pero sí es posible poner a la sociedad en Estado de derecho. Se reconocerá aquí un problema que ha hecho mucho daño a la interpretación de Platón. El imperativo platónico de que gobiernen los filósofos es todo lo contrario de lo que a veces se ha interpretado como un supuesto gobierno de tecnócratas sociales [41]. Eso sería un gobierno de sabios, de expertos y de especialistas. Pero el filósofo es todo lo contrario de eso, es precisamente quien socráticamente afirma no saber nada. El filósofo no es ni un científico ni un jurista que pre-

tende tener en sus manos la receta para la construcción de sociedades. La apuesta de Sócrates y Platón es de muy distinta naturaleza (como la de toda la historia de la filosofía): luchar por construir una sociedad en la que se pueda *hacer sitio* para la ciencia y el derecho. El asunto es si es posible despejar un claro en la espesura de lo político, en el cual se le pueda dar alguna oportunidad —por precaria que sea— a la voz objetiva de la razón o, si se quiere, a lo que Rousseau llamó voluntad general. No se trata en absoluto de defender que hay una manera objetivamente correcta de construir sociedades, sino de hacer sitio a la objetividad en el seno de la ciudad.

Y este ha sido, en efecto, lo que toda línea de la Ilustración que recorre la historia de la filosofía se ha propuesto desde el principio. Y cuando —siguiendo con la retórica de Hegel— con la Revolución francesa "ganaron los filósofos", lo que se teorizó, ante todo, fue el entramado institucional que dejaba a la razón más posibilidades de tomar la palabra. Se trataba de crear un sistema de equilibrios entre poderes, una articulación de instituciones que facilitaran lo que en principio es imposible: la producción de objetividad en el mundo político. O dicho de otra forma: un entramado institucional que permitiera a la verdad tener alguna oportunidad en este mundo. Es lo que podríamos llamar la "objetividad republicana".

Esta objetividad republicana sería, en la modernidad, el "espíritu objetivo" de Hegel... si Hegel tuviera razón. Pero no la tiene. Es algo que quedó claro desde que Marx escribió *El capital*, un libro que trata, precisamente, de la ley económica que rige la sociedad moderna. Desdichadamente, la historia y el progreso no siguen el mismo camino ni caminan en la misma dirección. O dicho en pocas palabras: el tiempo no hace favores a la razón. Las cosas encajan entre sí en el tiempo. La razón exige que, además, encajen con lo que deben ser. Es un tenedor que solo tiene dos puntas. Entre el ser y el deber ser no hay mediaciones ni terceros, no hay negación de la negación. Todo lo más se puede plantear

que, si hay alguna posibilidad de que la razón obre en este mundo, si hay alguna posibilidad para las obras de la libertad, pueden generarse instituciones que favorezcan que se escuche a la razón hablar, instituciones que hagan más sitio que otras para la razón en este mundo. Pero el tenedor sigue teniendo dos puntas. No hay ningún tercero en el que la palabra se haga carne. No hay espíritu santo ni tampoco espíritu objetivo. En términos kantianos habría que decir que la voz de la razón se mantiene siempre enteramente *nouménica*. Y no hay término medio entre el fenómeno y el noúmeno. El tiempo no razona, ni siquiera si tiene todo el tiempo del mundo para razonar. No hay, en definitiva, ninguna totalidad en la que la razón y el tiempo sean la misma cosa [42].

CIVILIZACIÓN Y POPULISMO DE IZQUIERDAS

El mayor error que podría cometer un populismo de izquierdas sería renunciar a la defensa de esta objetividad republicana. Es más, esta defensa de la objetividad republicana es más bien lo único que puede convertir al populismo en un populismo de izquierdas.

Desdichadamente, en estos días, es un error habitual y que, además, tiene algo de paradójico, porque se trata del mismo error que cometió ese marxismo que supuestamente el populismo de izquierdas alardea de superar: el desprecio a la modernidad. Ya hemos hablado mucho de ello en el capítulo anterior. El marxismo le regaló al enemigo toda la teoría del Estado moderno y, con ella, todo el pensamiento republicano de la Ilustración. Ahora, el populismo de izquierdas pretende haber dejado atrás el marxismo, pero persiste en sus mismos errores. El marxismo, como consecuencia de pretender superar el derecho (supuestamente) “burgués”, se vio abocado a inventar algo mejor que la democracia parlamentaria y algo mejor que el garantismo jurídico. Sus herederos de extrema izquierda (de corte negrista) siguieron en sus trece, intentando inventar una democracia más radical que la democracia. De una manera u otra, había que inventar un “hombre

nuevo" que hacía viejo al ciudadano de la Ilustración. Se inventaba así, como ya hemos insistido, una especie de atleta moral al que la modernidad le quedaba pequeña. No vamos a insistir más en el resultado de tanta experimentación moral y social.

Pero en la misma situación se encuentra el populismo cuando tiene que distinguir entre la izquierda y la derecha. Si no se hace referencia a las instituciones republicanas, se pierde sin remedio la única brújula que permite hacer distinciones políticas. Es un callejón sin salida y es, además, el mismo que el del marxismo de extrema izquierda. Como no vale la democracia a secas, se inventa la democracia radical, participativa o asamblearia, se hacen cantos al mandato imperativo y se abomina de la idea de representación. Pero, en el fondo, el populismo fascista está haciendo exactamente lo mismo y, en este sentido, no hay forma de distinguirlo más que por cuestiones tribales, morales o, en fin, religiosas.

Sin embargo, el diálogo entre el pensamiento populista y el pensamiento republicano es inevitable. Es cierto que el mundo político es un mundo de síntomas y no de razones. Es cierto que la verdad no puede surgir más que del juego de los mentirosos. Para los que no somos dioses, la verdad no desciende de los cielos, ni tampoco puede emanar de los expertos o los especialistas, pues, en política, no los hay. La verdad tiene que abrirse camino en "ese espacio vacío al que los hombres acuden a engañarse unos a otros bajo juramento" [43]. Tiene que gestarse en la plaza pública. Ahora bien, todo el pensamiento político de la Ilustración consistió en idear juegos institucionales que facilitaran el alumbramiento de la verdad en el ágora. Todo el entramado de poderes y contrapoderes persigue anular unas mentiras con otras, unos síntomas con otros, unos intereses con otros, de tal modo que se genere algo de silencio y, como hemos visto que decía Voltaire, algo de "tranquilidad republicana". Se trata de que las instituciones tiendan trampas al griterío de la ciudad, con la pretensión de que anulando unos gritos con otros, en algún momento, sea posible la calma necesaria para que hable la voluntad general.

Todo el sistema de la separación de poderes es un artilugio increíble para conseguir producir vacío, para dejar vacío el lugar de la ley y conseguir, así, “que gobiernen las leyes y no los hombres”, según la expresión jacobina que define lo que solemos llamar “el imperio de la ley” o el “Estado de derecho”. Al impedir al legislador gobernar y juzgar, al gobernante juzgar y legislar, al juez legislar y, por supuesto, gobernar, se logra generar, entre los mortales, una especie de *imitación de la divinidad*: el lugar de la ley queda vacío y la ley queda así por encima de los hombres y de su juego democrático. Es verdad que los hombres y la democracia pueden cambiar la ley, pero, en un “Estado de derecho”, tienen que hacerlo *con arreglo a la ley*. Y eso introduce un *distanciamiento* del pueblo consigo mismo, un distanciamiento que le obliga, podríamos decir, a pensárselo dos veces, o, en fin, a razonar.

Una vez más, el asunto se vertebra en la figura misma de Sócrates. En el año 406 a.C., en una de las batallas navales de la guerra del Peloponeso, la escuadra ateniense venció a la flota espartana, pero una fuerte tempestad impidió a los generales victoriosos prestar auxilio a los náufragos y recoger los cuerpos de los atenienses que perecieron en la refriega para darles sepultura según el ritual funerario que sus costumbres prescribían. Ello motivó que, a su regreso a la patria, fueran acusados del delito de abandono a los caídos, que en Atenas se castigaba con la muerte. Sócrates votó en contra, argumentando que la ley exigía juzgar a los generales uno por uno y no en bloque, como se estaba haciendo. Se le contestó que las leyes eran obra del pueblo y que el pueblo estaba ahora de acuerdo: las leyes no pueden decir al pueblo que las ha creado si se debe hacer esto o lo otro. Es una pérdida de tiempo juzgar por separado cuando el pueblo entero está de acuerdo en juzgar en bloque. De acuerdo, contestó Sócrates, cambiad la ley entonces y juzgad en bloque, pero con arreglo a la ley. Ahora bien, cambiar una ley lleva siempre su tiempo, demasiado tiempo. La filosofía nació del tiempo libre, pero la ciudad suele tener prisa; lo que no suele tener es, precisamente, tiempo. Cambiar la ley llevaría aún más tiempo que juzgar por separado.

Se puede tomar el atajo, por tanto, de que el pueblo, sencillamente, decida lo que dé la gana. Solo Sócrates votó en contra. Y esta es la intervención de la filosofía en el mundo político. No somos dioses. Las leyes tampoco las han hecho los dioses, sino los hombres, y, por eso mismo, pueden cambiarlas. Que las cambien, diría Sócrates, pero *con arreglo a la ley.* Eso basta para que las leyes sigan siendo divinas, aunque sean obra de mortales.

Es decir, lo "divino" de la ley viene tan solo de un *retraso*, de un tomarse un poco de tiempo, de un *tiempo libre*. No es una gran garantía, pero es algo y muy importante, porque vertebra todo eso que llamamos actualmente separación de poderes. Si para juzgar a lo generales en bloque hay que cambiar la ley, a lo mejor es más rápido, sencillamente, cumplir la ley y juzgarles uno a uno. "Y si vosotros, atenienses, decidís cambiar la ley para poder juzgar en bloque, cuando haya que juzgaros a cualquiera de vosotros se os juzgará (como habéis decidido) también en bloque, como Dios manda; y nada de lamentaciones porque entonces seáis las víctimas y no los verdugos". En todo caso, la ley estará siempre por encima del pueblo. No porque la hayan enviado los dioses, sino porque el pueblo no puede cambiarla de cualquier manera, sino que tiene que cambiarla con coherencia, recordando lo que se decidió y siendo consecuente, es decir, razonando. Este imperativo de coherencia es el único contacto con la divinidad que les está permitido a los mortales. Esta es la distancia de un pueblo respecto de sí mismo, la distancia que convierte a un pueblo en una república.

Lo que las instituciones republicanas hacen con la ciudad no es nada diferente a lo que el diálogo de Sócrates hacía con sus conciudadanos. Recordemos el diálogo con Calicles en el *Gorgias*. Calicles se enfurece con Sócrates porque sus preguntas le han encorsetado de tal modo que, de pronto, se ve obligado a decir cosas *que él no quiere decir*. Él ha comenzado con un discurso impresionante, que deja pequeño a Nietzsche, sobre lo que es la ley como palabra del más fuerte. Sócrates no ha interrumpido su

discurso (como ha hecho con Polo) ni se ha permitido ausentarse (como ha hecho con Gorgias: se lo ha perdido porque se ha entretenido en el mercado preguntando a un zapatero lo que es un zapato). El discurso de Calicles, en cambio, se lo ha tragado entero, entre otras cosas porque este hombre malhumorado ha comenzado por amenazarle con mandarle azotar. Pero, finalizado el discurso, Sócrates, que se muestra supuestamente admirado, pide una aclaración bien estúpida: no ha entendido muy bien qué es ser fuerte, qué es ser débil y cosas así. El problema es que en cuanto Calicles acepta responder a sus preguntas, aunque sea con impaciencia, se ve envuelto en una especie de corsé institucional que le obliga a decir cosas que no quiere decir; en concreto, que "es mejor sufrir injusticia que cometerla". Este "corsé institucional" no consiste en ninguna conglomeración de tradiciones o en un tinglado de mitos o creencias compartidas. Es solo que Sócrates le exige coherencia con lo que previamente ha dicho y le recuerda todo el rato si *antes* dijo esto o lo otro. Es una anterioridad que parece *cronológica,* pero que enseguida se ve que no lo es: es una anterioridad lógica o estructural. Sencillamente, ciertas cosas no pueden ser verdad si otras cosas lo son previamente. Si hubiera que expresarlo en "el lenguaje de los poetas", habría que decir que lo que es anterior en el diálogo no es anterior cronológicamente *en esta vida*, sino "en una vida anterior".

El resultado es muy interesante, porque llega un momento en que Calicles se levanta enfadado y dice que así no se puede hablar y que se va. Los presentes le piden que se quede un poco más, porque tienen interés en saber a dónde quiere llegar Sócrates con su interrogatorio y, entonces, Calicles dice que condesciende a quedarse un rato todavía, pero que, a partir de ese momento, responderá a Sócrates mecánicamente, siguiéndole la corriente como a un tarado. Lo interesante es que, poco después, Calicles vuelve a enfurecerse: se ve a sí mismo diciendo cosas que no quiere decir y que le espanta, incluso, tener que pensar al decirlas, pese a que él mismo ha anunciado que no iba a hablar más que para seguirle la corriente a Sócrates. Por lo visto, no puede evitar tener

que *pensar* en lo que está diciendo, aunque lo esté diciendo por seguir el juego. Y tener que asentir en su interior a cosas que no quiere ni pensar ni decir, le encoleriza más todavía que antes, de modo que, esta vez sí, abandona la reunión amenazando a Sócrates con llevarle algún día a la asamblea para que intente defenderse sin discursos y con esas payasadas dialécticas.

Pues bien, esto de construir instituciones que obliguen a la ciudad a decir cosas que, en principio, nadie quiere decir, es lo que llamamos posibilidad republicana. La forma de dialogar que tiene Sócrates es extremadamente sencilla, pregunta algo muy tonto sobre si un burro come zanahorias o si una medicina es agradable o asquerosa y luego, andando la conversación, te obliga a recordar que en su momento respondiste esto o lo otro. Parece muy sencillo, pero, en realidad, Sócrates ha introducido una verdadera ciudadela racional en la conversación, una especie de torre de asalto que somete la conversación a una especie de *orden constitucional*. Lo mismo hacen o intentan hacer las instituciones republicanas con la algarabía de conversaciones de la ciudad. Obligan, en suma, al pueblo y su inmanencia cultural, ideológica o histórica a tomar distancia con respecto a sí mismo. Le obligan a precipitarse por un abismo en el que de pronto se dicen cosas que nadie quiere ni a nadie interesa decir. Son cosas tan interesantes que no ha interesado decirlas. Se trata, en suma, de lograr que el interés de lo desinteresado, patrimonio de la filosofía, se convierta en el centro gravitacional de la vida política. Los intereses sociales, económicos, históricos, culturales o tribales se ven confrontados, así, con los intereses de la razón. Se abre, entonces, la posibilidad de que en lugar de plantear un tinglado legislativo que encaje lo mejor posible con los intereses sociales de su época sirva de norma y de medida a cualquier sociedad y cualquier época. En lugar de poner el derecho en estado de sociedad, se pretende entonces que sea la sociedad la que se ponga en Estado de derecho. Es obvio que ninguna otra cosa se puede entender en lo que fue el preámbulo de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano:

> Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los Gobiernos, han decidido exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, con el fin de que esta declaración, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social, le recuerde permanentemente sus derechos y deberes; con el fin de que los actos del Poder legislativo y los del Poder ejecutivo, al poder ser comparados a cada instante con la meta de toda institución política, sean más respetados.

A esta posibilidad de que un pueblo tome distancia respecto a sí mismo se le ha llamado, con todo sentido, "civilización" [44]. Por mucho que esta palabra haya servido de coartada a tantos y tantos genocidios coloniales, lo que es absurdo es, una vez más, regalar el concepto al enemigo y darle así consecuentemente la razón, de modo que no pueda pensarse en otra obra de la civilización que la que ellos quieran considerar como tal. Cuando el colonialismo se ha vestido de civilización, lo malo no ha sido la civilización, sino el colonialismo. Da un poco de vergüenza tener todavía que insistir en cosas tan obvias.

Podemos retomar ahora lo que decíamos al comienzo de este libro, cuando mencionábamos la metáfora leninista del bastón curvado. Para enderezar el bastón hace falta una guía que no puede ser la línea recta. Esto es elemental para el pensamiento populista. Pero el pensamiento republicano tampoco ha sido en absoluto ajeno a este problema. Todo lo contrario. Siempre ha sido bien consciente de que no hay líneas rectas en política. Nada lleva estampado el sello de la verdad como si fuese una moneda acuñada. Nos tenemos que conformar con que haya cosas menos erróneas que otras, con la seguridad aristotélica de que cuando nos alejamos del error, al fin y al cabo, nos aproximamos a la verdad. Nadie tiene la verdad en sus manos ni puede pretender tenerla. Todos los espacios son curvos y producen síntomas. Ahora bien, unas curvaturas pueden anularse con otras y entonces puede aprovecharse para trazar alguna línea más recta que otras. Hay algunas recetas institucionales que sirven muy bien para cumplir este papel y todas ellas fueron muy bien teorizadas por el pensamiento político de la Ilustración. Son recetas que sirven, podría

decirse, para que el pueblo se haga un lío consigo mismo y deje un poco de sitio para las obras de la razón. Acabamos de nombrar la división de poderes. Pero antes hemos citado ya —en una extensa nota a pie de página— una larga lista de entramados institucionales que intentan lograr, en fin, que un pueblo se distancie de sí mismo y pueda contemplarse, juzgarse y legislarse.

Se trata de lograr un sistema en el que el bastón, doblado por aquí y por allá en varios sentidos, se doble todavía más en muchos otros, pero de tal modo que, finalmente, haya alguna esperanza de que se acomode a una línea recta. O dicho de otro modo, se trata de conseguir que un pueblo se someta a esa disciplina mayéutica, en la que, en efecto, puede hacerse una especie de lío con sus premisas y conclusiones (tal y como estuviera dialogando con Sócrates) y acabe diciendo cosas que a nadie en principio le interesa decir: ante todo, por supuesto, que "es mejor sufrir injusticia que cometerla", un buen principio, si se piensa bien, que está en la base de cualquier ordenamiento jurídico constitucional.

La confianza de la Ilustración es haber dado con un entramado institucional que no se limita a contraponer unos conglomerados de poder con otros, sino que, más bien, logra (por imperfectamente que sea) anular unos poderes con otros, con la esperanza de que, de soslayo, se pueda otorgar a la razón alguna suerte de poder. Para ello es preciso generar un espacio vacío para la libertad. Lo normal antropológicamente es pertenecer a las instituciones tribales, culturales e históricas. Pero la pretensión de la Ilustración es poner al ser humano más allá de lo normal antropológicamente hablando, en un más allá de sí mismo, al que se llama, precisamente, libertad. Por eso, la lógica institucional de la Ilustración no genera pertenencia, sino, más bien, derecho a no pertenecer. El ser humano tiene "todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento

o cualquier otra condición". Este artículo de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) sitúa desde el principio al ser humano en una anterioridad respecto de cualquier pertenencia tribal, cultural, histórica o social. Y es ahí precisamente donde se pretende instalar el principio motor del derecho. La cosa puede resumirse con Kant de la siguiente manera:

> Nadie me puede obligar a ser feliz a su manera (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio [Abbruch] a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, la cual libertad puede coexistir con la libertad de todos y cada uno según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro) (*Teoría y praxis*, 1793/VIII, p. 289).

Esta definición de libertad de Kant, aparentemente tan "individualista", tiene que ser compatible, por supuesto, con otra definición que el mismo autor nos apunta en *Hacia la paz perpetua*: "La facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento". Aquí el acento se pone, como vemos, en la copertenencia entre libertad y participación política en la legislación. Se puede decir que todo este horizonte de problemas puede resumirse en el siguiente texto de *El conflicto de las facultades*, en el que Kant condensa lo que podríamos llamar el "ideal republicano":

> La idea de una constitución concordante con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes deben obedecer a la ley también deben ser al mismo tiempo, unidos, los legisladores, subyace a todas las formas políticas y la comunidad política acorde con ella, que pensada por conceptos racionales puros se llama ideal platónico (*respublica noumenon*), no es una vacía fantasmagoría, sino la norma eterna para toda constitución civil (Streit, VII, pp. 90-91).

Cualquier intento de conferir a la ética un mayor protagonismo en la constitución de la democracia —por encima de lo que nos señalan estos textos de Kant— escondería siempre una concesión más o menos larvada a alguna suerte de principio despótico. La ética no debe inmiscuirse en la política más que en el sentido de que la república debe garantizar algo así como una gramática para la libertad, de tal modo que, en efecto, nadie puede obligar a nadie a ser feliz a su manera. Lo cual implica, por supuesto, que nadie debe ser feliz de manera que comprometa el modo de

ser feliz de los demás. Por poner un ejemplo, los hombres no tienen derecho a ser felices diciendo de paso a las mujeres cómo deben ser felices ellas.

Ahora bien, el problema, como suele ocurrir en tantos casos, se complica si traemos a colación algunos textos de Marx, es decir, si descendemos al asunto de nuestra "democracia real" (en el mismo sentido, me refiero, en el que se hablaba de "socialismo real" en contraposición a los bellos ideales que se barajaban en la obra de los autores socialistas). Porque, entonces, nos encontramos con una realidad que no ha sido mencionada, el capitalismo. La pregunta es, ahora, qué posibilidades de realización tiene este "ideal republicano" que hemos mencionado en condiciones capitalistas de producción. El problema es sumamente grave, porque el liberalismo político que acabamos de delinear más arriba resulta ser muy difícil de articular con lo que se llama liberalismo económico (y actualmente, neoliberalismo). Podemos resumir el dilema con una famosa frase de Eduardo Galeano, referida a la historia liberal del siglo XX: "Para dar libertad al dinero, en Latinoamérica, las dictaduras encarcelan a la gente". Lo que nos hace pensar que, en una estricta coherencia con el pensamiento republicano, para dar libertad a la gente es preciso encarcelar al dinero mediante una vigilancia exhaustiva y una legislación implacable.

La dificultad fundamental reside en el hecho de que el aludido "ideal republicano" se levanta sobre el presupuesto de un "imperio de la ley" establecido por procedimientos políticos (y, además, democráticos). El problema es que, según demuestra la obra de Marx —y según constatamos a diario en los realidad de los periódicos—, bajo condiciones capitalistas el poder político está siempre enteramente secuestrado por un metabolismo económico inmensamente más poderoso.

EL PROGRAMA POPULISTA REPUBLICANO

Así pues, Marx trajo muy malas noticias al pensamiento republicano. Bajo las condiciones económicas capitalistas, los "dueños del poder real" permanecerán siempre en estado salvaje, ajenos a

la civilización y al progreso institucional. La civilización del poder político, de este modo, se convierte en una fantasmagoría y, en ocasiones, en una coartada de los poderes salvajes que operan a nivel económico [45].

Ahora bien, como ya hemos planteado aquí varias veces, la peor conclusión que se puede sacar de esta constatación es que la civilización política republicana no es más que un epifenómeno del salvajismo capitalista. Para empezar porque, de este modo, el anticapitalismo se ve abocado a romper las amarras con el proyecto civilizatorio republicano y, a la postre, con toda suerte de sensatez política, incluso, finalmente, con toda posibilidad de conectar con el sentido común. Y regalar el sentido común al enemigo es una verdadera insensatez. Ante todo porque, entonces, se vuelve impracticable la lucha por la hegemonía cultural e ideológica. No es extraño, entonces, que el populismo de derechas o de izquierdas gane la partida.

Pero, en este sentido, el populismo de izquierdas también comete un grave error que, como ya dijimos antes, viene a repetir el error del marxismo. El populismo se alía con el sentido común y la afectividad popular, pero renuncia a su civilización. Renuncia en suma a la consideración de una objetividad republicana. El populismo "supera" el "metarrelato" del marxismo, que despreciaba como "burgués" el pensamiento republicano de la modernidad. Pero reincide en el mismo error del marxismo, el desprecio por la modernidad. Si todo es construcción retórica, si no hay objetividad alguna en el mundo político, si todo es, en definitiva, relativo, lo que se vuelve entonces cada vez más difícil es distinguir a la izquierda de la derecha en el océano populista. Y de nada vale acumular epítetos detrás del término democracia, apelando a una democracia radical, participativa, asamblearia, imperativa, auténtica, lúdica o emotiva; lo mismo que se hace por la izquierda, se puede hacer por la derecha. Hay que desengañarse: la única posibilidad de marcar un abismo con el populismo fascista reside

en la referencia populista de izquierdas a los principios republicanos.

Y en el caso español, desde que irrumpió Podemos en el escenario político se ha demostrado que un populismo republicano o una Ilustración populista es perfectamente viable. Se trata de tender puentes con el sentido común, a favor de unas instituciones republicanas que ya están perfectamente instaladas en él. Y se trata, tan solo, de llamar la atención sobre en qué medida se están dinamitando desde las oscuridades del mundo económico. La izquierda, en realidad, nunca lo ha tenido tan fácil para conectar con el sentido común. Como ya vimos, basta constatar que, ahora, los revolucionarios antisistema que están acabando con toda sensatez son "ellos", los portavoces del neoliberalismo salvaje. El republicanismo nunca ha tenido tan a mano un recurso populista para señalar un "ellos" y un "nosotros".

Y nunca ha tenido tan fácil como ahora presentarse socialmente como defensor de las instituciones. Este fue, sin duda, el gran hallazgo de Podemos. Entre muchas de las tendencias anarcolíquidas del 15-M, Podemos supo extraer de ahí la defensa de las instituciones frente al anarcocapitalismo de los mercados. Dio el paso, en suma, hacia las instituciones. Gracias a eso tuvimos algo nuevo que todavía no habíamos ensayado. Hay quien dice desde la izquierda que las instituciones son un peligro y que lo que hay que hacer es estar en la calle. Eso está muy bien y, desde luego, cuando se está en las instituciones hay que seguir en la calle. Pero conviene recordar que lo de estar en la calle no tiene nada de nuevo. Llevamos dos décadas en la calle. Ha habido años que hemos tenido una manifestación o dos a la semana, una huelga o dos al trimestre. Volvíamos a casa contentos porque habíamos sido muchos, y cabizbajos porque no nos habían hecho ni caso. Y así todo el rato. Lo nuevo no es estar en la calle, eso ya lo habíamos probado y lo vamos a seguir probando, por la cuenta que nos trae. Lo que sí que es una novedad es tener diputados, concejales y alcaldes en las instituciones. Eso no lo habíamos ensayado de-

masiado. Tener una televisión, como la que inventaron Pablo Iglesias y Juan Carlos Monedero en su momento, eso la izquierda de este país no lo había probado. Lo que no habíamos probado, lo que sí que es una novedad, es tener a Ada Colau de alcaldesa de Barcelona. Las instituciones, en suma, nunca las habíamos probado. ¿Qué pasaría si empezara a haber jueces procedentes de los movimientos sociales? ¿Qué pasaría si, además de en la Tuerka, tuviéramos la posibilidad de intervenir en Telemadrid, en Canal Sur, en TVE? ¿Qué pasaría si tuviéramos policías que, en lugar de detener emigrantes, investigaran y detuvieran banqueros? ¿Qué pasaría si nuestros compañeros y compañeras antisistema empezaran a ser inspectores de hacienda, jueces, periodistas, alcaldes, concejales, consejeros?

Todo ello ha empezado, poco a poco, a hacerse realidad. Y parece difícil de negar que el milagro se llama Podemos. Porque fue Podemos quien convenció a los indignados de este país de dar el paso hacia las instituciones.

Decía Marx "un negro es un negro, solo bajo determinadas condiciones se convierte en un esclavo. Una máquina de hilar es una máquina de hilar, solo bajo determinadas condiciones se convierte en capital. En tanto que máquina, ahorra esfuerzos a la humanidad y la libera del imperio de la necesidad. En tanto que capital, alarga la jornada laboral e impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales". No era tan difícil de entender. Y no es tan difícil de entender que lo mismo podría hacerse con nuestras tan vilipendiadas instituciones: un Parlamento es un Parlamento, solo bajo determinadas condiciones se convierte en una estafa; un ayuntamiento es un ayuntamiento, solo bajo determinadas condiciones se convierte en una cueva de ladrones; un tribunal es un tribunal, solo bajo determinadas condiciones se convierte en una broma de mal gusto. No se trata, pues, de inventar algo mejor o más lúdico, creativo o transversal que los parlamentos, los ayuntamientos y los tribunales, sino de cambiar sus condiciones [46].

EL CASO PODEMOS Y CIUDADANOS: LA CENTRALIDAD DEL TABLERO

El discurso de un populismo de izquierdas podía ser sumamente fácil de explicar y sumamente fácil de defender. Se observa bien si nos fijamos en el caso español.

Hubo unos meses, antes de que se inventara el populismo de derechas con Ciudadanos, que las encuestas daban a Podemos una victoria electoral impresionante. Alguien sugirió entonces que hacía falta crear un Podemos de derechas y, poco después, Ciudadanos se colocó de golpe en la "centralidad del tablero" político. Fue todo muy aparentemente injusto y paradójico. Ciudadanos se coló precisamente en un lugar que a Podemos le había costado un esfuerzo sobrehumano construir. Parecía que todo les salía gratis. Podemos había construido una casa contra viento y marea y ellos pasaron a ocuparla, tuneándola además con los medios de comunicación a su favor y con el dinero de los empresarios.

Desde la izquierda del Partido Comunista se decía que a Podemos le estaba bien empleado. Podemos —decían— se había concentrado en ser una mera "maquinaria electoral" que "reflejaba" el "deseo de cambio" de la población. Pero ese mismo papel lo podía hacer igual Ciudadanos y de manera más presentable en sociedad. Podemos se habría esforzado en un discurso "controladamente ambiguo" para no perder la transversalidad. Y, en un momento dado, sus portavoces se vieron tan atados de pies y manos por esta indefinición que cada vez más se limitaban —y a menudo siguen así— repitiendo como loros argumentarios predefinidos, sin atreverse a dar un paso en falso. El problema se mostró con claridad antes de la campaña electoral del 20-D de 2015, cuando se comprobó que eso de las frases vacías y la ambigüedad se les daba a los de Ciudadanos mucho mejor que a los de Podemos. Lo del "deseo de cambio" también, porque ellos podían proponer un "cambio sensato". E incluso lo de la lucha contra la co-

rrupción, porque ellos no tenían a un ejército de periodistas investigando en su contra.

O sea, ante el avance electoral de Podemos en 2015, la derecha movió ficha y lo hizo muy bien. Hay que resaltar que esto no tenía que ver con que Podemos hubiera hecho algo mal, sino todo lo contrario. A diferencia de lo que sugería por aquel entonces la cabeza más visible de IU, Alberto Garzón —empeñado en que la ambigüedad se volvía contra Podemos—, hay que decir que, para la izquierda, el hecho de haber obligado a "la casta" a tomarse la molestia de tener que mover ficha fue ya un éxito que no tenía precedentes desde 1936, o —para ser más justos— desde que tuvieron que aplicarse en destruir mediáticamente a Anguita en los años ochenta. Desde luego, el discurso de IU —y no digamos del PCE— era mucho más difícil de reconvertir en cosas tales como Ciudadanos, pero es que nadie se había tomado jamás la molestia de intentarlo, porque allí jamás se había jugado ninguna amenaza política. Eso demuestra que la "ambigüedad controlada" del "populismo" de Podemos, que tanto se denostaba desde la izquierda comunista, no era, en absoluto, un desacierto. Y el resultado electoral del 20-D, en efecto, lo dejó contundentemente claro.

Ahora bien, tras el éxito incuestionable de Podemos en el 20-D y tras la tremenda derrota de la izquierda "comunista", la encrucijada sigue ahí. El bipartidismo neoliberal, aunque muy debilitado, se ha mantenido en pie. Y Ciudadanos, qué duda cabe, puede recuperarse si sabe jugar bien sus cartas. ¿Cómo seguir avanzando, entonces, en la conquista de la hegemonía política? Muchos dicen que hay que regresar a un discurso franco y abierto de propuestas bien definidas. Ahora bien, esto es algo muy difícil sin desplazarse demasiado a la izquierda en el imaginario político de los votantes. Es un dilema muy viejo para la izquierda. A nosotros siempre se nos ha pedido el más difícil todavía. Puesto que somos de izquierdas, por lo visto, tenemos que ser pobres como ratas, y por tanto, ganar las elecciones sin dinero. Por lo mismo, tenemos que ser honestos y sinceros, así es que nada de

ganar las elecciones mintiendo. Mientras tanto, las derechas tienen derecho a mentir, a robar, a corromperse o a financiarse ilegalmente, que para eso son de derechas. Las derechas tienen derecho incluso al populismo más vulgar y ridículo. Durante las campañas de 2015, vimos a Esperanza Aguirre viajando por Madrid con un sofá hinchable, sentándose a charlar con los transeúntes que pasaban por ahí. Vimos a Rajoy entrando en las casas de los vecinos para dar las gracias por el esfuerzo que habían hecho durante la crisis. Vimos a Pedro Sánchez saltando en paracaídas, escalando el peñón de Ifach o participando en programas telebasura. Fue un espectáculo de vergüenza ajena. Ni Maduro en Venezuela había llegado jamás a tales extremos. Daba la impresión de que los únicos que no tenían derecho al populismo eran precisamente esos a los que se llamaba populistas. La verdad es que Podemos, en ese sentido peyorativo, fue y es todavía el partido menos populista de todos, aunque es al único al que los periódicos se lo reprochan.

Llevamos desde la Transición sufriendo una tras otra políticas de extrema derecha y siempre se nos ha dicho que eran de centro, a veces de centro derecha, a veces de centro izquierda. ¿Acaso el PP o el PSOE han salido alguna vez a decir que iban a asfixiar la enseñanza pública o la sanidad estatal o a acabar con los derechos laborales? No, han dicho siempre que iban a acabar con el paro y mejorar la eficiencia de la sanidad y la educación. Esperanza Aguirre llegó afirmar que no se había recortado ni un solo euro en profesores y se quedó tan ancha. En cambio, los supuestos populistas de Podemos, si quieren hacer una política de izquierdas (no ya de extrema izquierda), están obligados, por lo visto, a decir la verdad. No pueden colar una política de izquierdas diciendo que es de centro, porque eso no es propio de gente de izquierdas. Pero la encrucijada de un populismo de izquierdas se parece entonces más bien a un numerito de circo: ganar sin dinero y diciendo la verdad. No es extraño, por lo tanto, que se recurra entonces a una estratagema desalentadora: para no mentir (porque eso no es propio de la izquierda), y para no decir la verdad (por-

que eso no es rentable como maquinaria electoral), se recurre sencillamente *a no decir nada de nada*, a dejar, en fin, que el famoso significante vacío se apropie de todo discurso político y vacíe consecuentemente todos los programas políticos [47].

Aquí es donde pienso que una alianza entre el populismo y el republicanismo puede ser la carta que nos queda por jugar. Es más, gracias a Ciudadanos, tenemos una oportunidad de oro, un verdadero as en la manga. Se podría resumir en el lema "republicanizar el populismo", o en algo así como, "más Kant y menos Laclau". Nos queda aún un discurso *muy preciso*, que ocupa *de forma natural* la "centralidad del tablero" y que, al mismo tiempo, es *inasimilable* por Ciudadanos y por cualquier transformismo populista del bipartidismo. Un discurso, además, para el que la crisis económica ha sido suficientemente pedagógica para una gran mayoría de la población. Se trata, sencillamente, de reivindicar los derechos y las instituciones clásicas del pensamiento republicano, al mismo tiempo que se demuestra que son enteramente incompatibles con la dictadura de los mercados financieros en la que estamos sumidos. La izquierda siempre intentó inventar la pólvora; ese fue, como ya hemos venido diciendo en este libro, su máximo error. Se empeñó en construir un "hombre nuevo", a veces estajanovista, a veces maoísta, a veces guevarista, a veces deleuziano, foucaultiano o negrista, denunciando las instituciones republicanas de toda la vida como una superestructura ideológica ligada al capitalismo. Así, el derecho, la ciudadanía, las libertades individuales, la separación de poderes, el parlamentarismo, la democracia representativa, en general, se identificaban como cosas burguesas, frente a las cuales había que "inventar algo mejor" (como dice Foucault en un famoso texto: "Primero destruyamos lo que hay, luego ya se nos ocurrirá algo"). El negocio era bárbaro, desde luego: de este modo, el enemigo se apropiaba de Kant, Locke, Rousseau o Montesquieu, y nosotros nos quedábamos con Stalin y Mao o con algunas lúdicas ocurrencias herederas del 68.

De lo que se trata, por el contrario, es de reivindicar nuestro derecho a la ciudadanía y las instituciones del Estado de derecho, precisamente, contra la dictadura de los mercados y los poderes financieros, para los que no hay ni ley ni patria. No se trata de despreciar el parlamentarismo como algo burgués, sino todo lo contrario, gritar muy fuerte que tenemos derecho a un Parlamento que lo sea de verdad. Tras la situación parlamentaria en la que nos vemos tras los resultados del 20-D, es imposible negar la evidencia. Por fin, tras décadas de mayorías absolutas, el Parlamento tiene que ser, de verdad, un Parlamento. Va a ser necesario argumentar y contraargumentar, convencer y pactar. Es una oportunidad de oro para mostrar a la sociedad lo que es de verdad tomarse en serio que esto es una democracia parlamentaria.

Y es, además, una oportunidad única para demostrar a la sociedad, y en especial a la izquierda extraparlamentaria, que lo malo de nuestros sistemas parlamentarios no es que sean parlamentarios, sino que no es verdad que lo sean: son dictaduras económicas con una fachada parlamentaria. Así pues, no hay que inventar una democracia más participativa, creativa o ingeniosa. Bastaría con crear las condiciones políticas en las que los poderes económicos tuvieran que someterse al imperio del poder legislativo, es decir, bastaría con que el poder legislativo fuera de verdad, *lo que dice ser* y no es.

Nuestro programa puede ser muy *preciso*, muy de *centro* y muy *antisistema* a la vez. Podemos, por ejemplo, revindicar el derecho de la gente a una verdadera separación de poderes. Es muy bonito eso de dividir el poder político muy orgullosamente, en unas condiciones en las que el poder no es político, sino económico. En una dictadura económica de los mercados, alardear de división de poderes es un sarcasmo. Y hay que denunciarlo. Podemos revindicar la libertad de prensa, denunciando con contundencia que no se puede llamar libertad de prensa a la dictadura mediática de tres o cuatro oligopolios. Es absurdo ir por ahí diciendo que en España no hay censura. Aquí no hacen falta tijeras,

la mayor parte de los periodistas a los que habría que censurar están en el paro y no encontrarán trabajo en su vida. En esta dictadura mediática, si algún periodista sale rana no se le censura, sencillamente se le despide. Eso sí que es censura, lo demás son tonterías de principiante.

Y así, sucesivamente, podemos ir defendiendo todas las instituciones republicanas de la ciudadanía como propias, denunciando que el capitalismo las convierte en una estafa. Es un discurso, si se piensa bien, muy naturalmente anclado en la "centralidad del tablero". ¿Sabéis que defendemos los de Podemos? No somos nada ambiguos: *defendemos que esto sea lo que tú dices que es.* Defendemos que esto sea *de verdad* un orden constitucional, defendemos la soberanía del poder legislativo, defendemos la patria constitucional, defendemos el parlamentarismo, el poder de la palabra pública contra la negociación secreta de corporaciones económicas privadas, la libertad de prensa frente a la dictadura mediática en la que estamos sumidos... No es tan difícil. Defendemos que esta democracia, este Parlamento, este supuesto imperio de la ley deje de ser una farsa. ¿Quién puede oponerse a semejante programa? ¿Y quién puede decir que es ambiguo? Por mi parte no veo ninguna ambigüedad en comprometerte a legislar, de modo que los poderes económicos no tengan más remedio que cumplir la ley. Los medios son muy concretos y fáciles de explicar. Por poner un ejemplo mínimo: habilitar por oposición un ejército de inspectores fiscales encargados de establecer un auténtico tribunal de cuentas en este país. Convocar unos cuantos millares de plazas de peritos contables para la investigación judicial de los delitos económicos y la auditoría de los hospitales y colegios públicos que han sido privatizados, etc. Ante todo, y antes que nada, proponer una nueva ley electoral que acabe con la financiación que los bancos están aportando a los partidos políticos de su conveniencia. El problema en este país no solo es la corrupción. El problema es que hay demasiada corrupción que es perfectamente legal. Lo mismo respecto a la sanidad o la educación. No es cosa de ensayar una lista ahora, el programa está cla-

ro: cambiar leyes, legislar y legislar. Algo de lo más normal, pero que puede cambiar este país.

El mensaje de un populismo republicano puede ser, por lo tanto, muy fácil de explicar y, al mismo tiempo, muy lleno de contenido. En Podemos queremos salvar todo lo que Ciudadanos y el bipartidismo dicen defender, pero salvarlo del modelo económico que Ciudadanos y el bipartidismo consisten en apoyar. Bueno, bonito y barato… concreto, firme y de centro. El más difícil todavía.

EL TÉRMINO 'POPULISMO' EN SENTIDO DESPECTIVO

Conviene aún que digamos unas palabras sobre la utilización del término "populismo" en un sentido meramente despectivo. Desde la más completa ignorancia respecto a las teorías populistas —que las hay y muy bien fundamentadas [48]— muchos famosos intelectuales españoles, normalmente profesores de universidad, han abominado desde el principio del supuesto populismo de Podemos o de Syriza. En estas acusaciones, "populismo" significa más o menos lo siguiente: "Presentarse a las elecciones prometiendo lo imposible a sabiendas de que es imposible". Es una definición muy interesante, porque admite una inmediata variación: "Llamo populismo a prometer lo imposible a sabiendas de que yo voy a hacer todo lo posible para que sea imposible". O mejor aún: "A sabiendas de que si yo quiero que sea imposible será imposible, porque aquellos a los que yo voto tienen la sartén por el mango". En este sentido, el Frente Popular en el 36 habría sido muy populista: ganó las elecciones prometiendo lo imposible. Para demostrar que era imposible, algunos se movilizaron bastante y montaron una guerra civil y 40 años de franquismo. Y así resultó imposible.

No deja de ser curioso, aunque sea anecdótico, que, entre los que suelen subscribir esa definición, muchos saben de lo que hablan. Fueron ellos, precisamente, los que, de jóvenes, pidieron lo imposible siguiendo la estela del 68. "Pidamos lo imposible" y

"La imaginación al poder" son unas divisas muy juveniles, pero se desgastan pronto con la edad. Pasan los años y, al final, eso suena a populismo. Ya hemos insistido bastante en lo mal que encajaban estos lemas con las reivindicaciones de Juventud sin Futuro y, ahora, de Podemos. Pero ¿qué es lo que se ha pedido que resulta tan imposible?

"Presentarse a las elecciones prometiendo lo imposible". O sea: algunos —y mira por dónde son, sobre todo, los discípulos de Fernando Savater, los sempiternos y autoproclamados defensores de la democracia parlamentaria y el Estado de derecho— comienzan por considerar imposible que se cumpla la ley. Por eso, durante toda una década, su hazmerreír favorito fue Anguita, ese peligroso izquierdista que se limitaba a pedir y pedir que se cumpliera la Constitución. Ahora repiten la jugada con Podemos. Pongamos un ejemplo: causó mucha hilaridad, en su momento, que Luis Alegre [49] saliera en televisión diciendo que muchos de esos puntos considerados tan utópicos en el programa de Podemos se podrían financiar con medidas que no tenían nada de insólitas, revolucionarias o radicales, pues bastaría, sencillamente, con que se aplicara la ley. Para lograr la jubilación a los 60 años, por ejemplo, bastaría con hacer que las 3.000 empresas mayores de este país tributaran al tipo que tienen asignado por ley (es decir, al 30%, cuando ahora logran mediante todo tipo de argucias tributar efectivamente al 3,5%). ¿Esto es utópico? ¿Es utópico pedir que se cumpla la ley? Quizás. Se dijo, por ejemplo, que era muy ingenuo pensar que si se obligaba cumplir la ley a las empresas, estas no se iban sencillamente a deslocalizar. Pero entonces ¡podían haberlo dicho antes! En lugar de escribir libros y columnas periodísticas cantando las alabanzas del imperio de la ley, podía haberse advertido que el capitalismo de la sociedad capitalista funciona, sencillamente, al margen de la ley y que pedir cualquier otra cosa es utópico o populista. Que, por tanto, el imperio de la ley está hecho para vigilar y disciplinar a los pobres, y que no se puede soñar con otra cosa. Si esto se hubiera dicho bien alto, a lo mejor la población habría sacado sus conclusiones.

Se entiende que los Botín o los Florentino Pérez no tienen por qué desvelar las reglas del juego que los hace ricos. Pero esos intelectualillos bienintencionados que les hacen el juego sucio en los periódicos y los medios de comunicación podían tener un poco más de dignidad y un poco más de vergüenza.

En este país —continuaba diciendo Luis Alegre—, el fraude fiscal es del 24% (y el 80% de ese volumen corresponde a las grandes fortunas). El caso es que la media europea es del 12%. ¿Qué pasa? ¿Hace falta un Che Guevara, un Trotsky y un Bakunin? ¿Qué se necesita para hacer realidad esa fantasía utópica, para lograr que la media española de fraude fiscal sea la media europea? No hace falta ninguna revolución descerebrada ni insensata, ni hace falta mucho "populismo". Hacen falta inspectores de Hacienda. Los datos hablan por sí solos: en España hay 1 inspector por cada 1.958 trabajadores. En Francia, 1 por cada 942; en Alemania, 1 por cada 750. Los inspectores de este país se quejan de que les faltan recursos. También se han quejado de que han recibido instrucciones de no intervenir. En realidad, los inspectores de Hacienda de este país están furiosos. Son un colectivo desesperado al que no se le ha dejado trabajar.

¿Y cuántos colectivos hay en este país deseando poder hacer bien su trabajo? ¿Es una utopía insensata y populista crear las condiciones políticas para que puedan hacerlo? En España hay un ejército de inspectores y subinspectores de Hacienda deseando que les den la orden de inspeccionar de verdad a los que de verdad defraudan. Del mismo modo, no cabe duda de que hay un ejército de periodistas deseando ser periodistas de verdad, periodistas hartos de que se les obligue a mentir y a ocultar información. ¿Es un disparate utópico crear las condiciones estatales para el ejercicio libre de esa profesión? No, no lo es: bastaría con un sistema de acceso público a la profesión semejante al que siempre se ha practicado en la enseñanza estatal. Los periodistas gozarían así de tanta libertad de cátedra como los profesores (o sea, de bastante). Y entonces, el periodismo podría liberarse de

las presiones empresariales y de las presiones gubernamentales. ¿Imposible o utópico? En absoluto: no creo que nadie pueda decir que la enseñanza estatal es gubernamental y lo que es posible para la enseñanza debería ser posible para el periodismo.

Seguro que existe, también, un ejército de peritos contables buscando trabajo que podrían perfectamente asesorar al poder judicial para resolver las demandas de delitos económicos. Y seguro que hay también un ejército de abogados en paro deseando ejercer su profesión para proteger judicialmente en el turno de oficio a los más necesitados y para demandar a los más invulnerables poderosos. No se puede hablar de Estado de derecho cuando la justicia no sirve más que para meter en la cárcel a la gente pobre.

¿Y cuántos médicos y médicas, cuántos enfermeros y enfermeras, auxiliares de hospital están deseando poder hacer bien su trabajo? ¿Cuántos profesores y profesoras? ¿Cuántos jueces y juezas harían bien su trabajo si tuvieran más recursos? Son una marea de gente, una marea blanca, verde y negra. ¿Esta es la utopía populista de la que se hablaba? ¿Lograr que la gente que ama su profesión y sabe ejercerla tenga unas condiciones profesionales dignas para poder hacerlo?

¿Y los jóvenes? ¿Es una utopía lograr que los jóvenes mejor formados de la historia de España no tengan que emigrar para trabajar de camareros en Alemania o en Laponia? ¿No es esto un increíble despilfarro de capital humano, como suele decirse? ¿Es una utopía lograr que haya profesores y médicos? ¿Es una utopía intentar, por ejemplo, que haya un verdadero turno de abogados de oficio en este país, que funcione con eficacia y dignidad? Quizás sea imposible, pero entonces que no se vuelva hablar jamás de Estado de derecho ni de imperio de la ley. Sin abogados de oficio no puede haber justicia ninguna. Si ellos fallan, falla la Constitución.

Si los intelectuales que tanto han criticado el programa de Podemos o de Syriza dijeran de verdad lo que han considerado tan

utópico, tendrían que estrellarse contra la evidencia de que lo que es utópico es que se cumplan las leyes. Lo que se ha convertido en utópico es que los parlamentos puedan legislar y los estados obligar a que las leyes se cumplan. Sería una buena ocasión para sacar conclusiones políticas y filosóficas. El programa de Syriza resultó irrealizable. El programa de Podemos podría resultar irrealizable, sin duda. Pero porque hace ya mucho que es utópico pedir que se cumplan las leyes. ¿Qué leyes? Ya sería bastante con que se cumpliera *cualquier ley* con tal de que fuera *una ley*. Se puede aspirar a algo más, desde luego, aspirar a que las leyes sean buenas. Pero que se cumplieran las malas leyes ya sería un avance inédito. Para que las empresas tributen un 30% no hace falta el comunismo, hace falta que se cumpla la ley. Si tributaran solo un 25%, según han pretendido las reformas legales del PP, sería de todos modos un éxito social inimaginable. Cualquier ley es mejor que la ausencia de ley. Pero es que, además —Anguita tenía toda la razón—, nuestras leyes no son de las peores, sino que son, en realidad, bastante pasables. Si se cumplieran, el resultado sería asombroso.

El clamor popular que ha estado en la base de Podemos o de Syriza no ha tenido nada de "populista" en ese sentido despectivo del que estamos hablando. Se ha limitado a constatar que, en Europa, hay toda una casta que, sencillamente, vive *fuera de la ley*. No es que el rey sea inviolable, es que la mayor parte de las decisiones que determinan nuestra vida cotidiana, casi todas las cosas importantes, se deciden fuera del Parlamento, en un espacio sin ley. Cuando en las negociaciones de 2015 el ministro griego Varoufakis pidió el reglamento del Eurogrupo (del que acababa de ser expulsado), se le contestó algo que debería haber hecho correr ríos de tinta de nuestros intelectuales supuestamente socialdemócratas y liberales: que el Eurogrupo no existía. Las personas normales viven sometidas a la ley. El dinero y sus propietarios viven en un vacío legal, en una franja de inviolabilidad, en un paraíso no solo fiscal, sino también legal. La ley no está hecha para la gente rica. Solo cuando los ricos se pelean entre sí, ocurre que,

a veces, alguno de ellos pasa algún rato por la cárcel. Mientras tanto, las cárceles están, como siempre lo han estado, llenas de pobres. Habrá quien dirá que, en estos momentos, la casta política está siendo imputada a diario. Y ya era hora, desde luego. Pero, en primer lugar, la desproporción sigue siendo dantesca. Y, en segundo lugar, hay que decir que, en gran medida, eso ha tenido mucho que ver, precisamente, con la irrupción de Podemos en el escenario político.

Entre los intelectuales de prestigio que han acusado a Podemos y a Syriza de "populismo", el único interesante ha sido el profesor José Luis Pardo [50] (Antonio Elorza y Félix de Azúa han despotricado mucho, limitándose a expresar su rabia personal, y Fernando Savater también ha dicho algo, pero sin tener ni idea). Pardo ha venido a decir que si en Podemos se odia tanto a la "casta política" es porque ahí no quieren, sencillamente, la política; quieren "algo mejor que la política". Ante todo, ha lamentado mucho que desde Podemos se haya hablado del "régimen" del 78, como si la democracia no hubiera existido nunca y hubiera que volver a partir de cero, desde una especie de estado de naturaleza.

Es un diagnóstico sorprendente. Por ahora, Podemos se ha limitado a entrar en el Parlamento y jurar la Constitución. Podemos no ha buscado algo mejor que la política. Podemos no ha hecho gala de haber encontrado una nueva forma insólita de hacer política hasta ahora jamás ensayada. Su interpretación del 15-M ha sido más bien la contraria: con mucha moderación, se ha empeñado en que la política sea, sencillamente, un poco más parecida *a lo que la política dice ser*. Y a lo que dice ser no un mítico "Cuéntame" que alguien se inventó. No: algo parecido a lo que la Constitución dice que es la política. Algo parecido, incluso, a lo que José Luis Pardo, Fernando Savater o Antonio Elorza dicen que es la política —una cosa bastante prosaica que tiene que ver con la posibilidad de reformar las malas leyes y convertirlas en mejores—. Nadie pone en duda que la política es sobre to-

do eso, eso que dice la Constitución. Lo que no se entiende es que estos señores puedan creerse en serio que esta dictadura económica de los poderes financieros y mafiosos, dirigida por una casta en un paraíso legal y fiscal inexpugnable, pueda considerarse un "orden constitucional" (y no, precisamente, un "régimen" gestionado por una pandilla de bandidos). Nadie ha pretendido volver al estado de naturaleza para empezar de cero.

En estas condiciones no es que tengamos una política normal y prosaica que deja insatisfechas las aspiraciones apocalípticas de una supuesta masa populista de lectores de Badiou y Toni Negri —¡toda una generación de cabezas de chorlito, venía a decir Pardo!—. Son los intelectuales como Pardo los que no quieren la política, porque abogan por algo peor que la política. Por el contrario, desde Syriza y desde Podemos se ha buscado regresar a una normalidad política de lo más prosaica en otros tiempos. Leyendo a Varoufakis o a su asesor Galbraith —o en España, a Vicent Navarro, que elaboró el programa económico de Podemos— uno no ve más que un intento desesperado de regresar a una cierta sensatez keynesiana, como la que hubo en Europa hasta los años ochenta. Se demanda algo de lo más normal: un Parlamento que pueda legislar sobre la economía. No queremos algo mejor que la democracia o el parlamentarismo. Queremos salvar la democracia y el parlamentarismo de la dictadura de los mercados. No es que —como dicen las acusaciones de "populismo"— estemos en contacto directo con la atávica voz intangible, misteriosa y profunda de las aspiraciones populares; es que, como una gran parte de la ciudadanía, estamos hartos de aquellos sacerdotes que dicen escuchar en privado la voz totalitaria de los mercados como si fuese la palabra de Dios.

---

40 . Una obra muy interesante, Federici, S.: *Calibán y la bruja*, Traficantes de sueños, Madrid. Por ejemplo: "Las siervas eran menos dependientes de sus parientes de sexo masculino, se diferenciaban menos de ellos física, social y psicológicamente y estaban menos subordinadas a sus necesidades de lo que luego lo estarían las mujeres 'libres' en la sociedad capitalista" (*ob. cit.*, p. 40).

41 . Cfr. los ya citados artículos "La importancia de la filosofía (I) y (II)".

42 . He hecho un resumen de este complicado problema en el capítulo 9 de *¿Para qué servimos los filósofos?,* ob. cit.

43 . “Ningún miedo tengo de hombres de los cuales es carácter poner en el centro de sus ciudades un espacio vacío al que acuden todos los días para engañarse unos a otros bajo juramento.” Estas son las palabras con las que, según Herodoto, el rey Ciro describía la democracia ateniense. Para un largo comentario de este “vacío”, en que el rey Ciro habría esperado encontrar un templo para los dioses o un trono para el rey, cfr. *Educación para la ciudadanía. Capitalismo, Democracia y Estado de Derecho, ob. cit.*

44 . Cfr. capítulo 8, “Civilización y Progreso” de *¿Para qué servimos los filósofos?,* ob. cit.

45 . De nuevo, recomendamos la obra de Luigi Ferrajoli, *Poderes salvajes*, Trotta, Madrid, 2011.

46 . A Foucault se le puede perdonar que dijera tonterías en esos años tan cercanos al 68, como, por ejemplo, que lo que había que hacer era “acabar con la forma tribunal y superar, incluso, la diferencia entre culpable e inocente”..., otra cosa más triste es que todavía haya foucaultianos que digan cosas así.

47 . Así ocurrió, a mi entender, con el programa de educación de Podemos. Cfr. “¿Qué programa queremos para Educación?” (http://www.cuartopoder.es/tribuna/2015/11/08/que-programa-queremos-para-educacion/7735).

48 . Algo sobre lo que ha llamado la atención con toda la razón del mundo José Luis Villacañas en su libro *Populismo,* ob. cit., p. 17: “Se hace mal en minusvalorar teóricamente el populismo. [...] Ha causado estupor en el público culto la forma visceral en que distinguidos académicos han abordado el fenómeno populista en España, reduciendo todo análisis teórico a meros ajustes de cuentas personales. Pero conviene decirlo desde el principio: el populismo dispone de una teoría creada por *virtuosi* intelectuales”.

49 . https://www.youtube.com/watch?v=elFVWQ8ycSk

50 . http://elpais.com/elpais/2014/10/01/opinion/1412165074_715999.html /

CAPÍTULO 6

RAZÓN Y CRISTIANISMO

TODO LO QUE HEMOS REGALADO AL ENEMIGO

A finales de 2015, el músico Nacho Vegas sacó su nuevo disco *Canciones populistas*. En una entrevista, comentaba lo siguiente:

> Como dice Chantal Mouffe, la dimensión populista es demasiado central en la política, es demasiado importante como para dejarla a la derecha. Y creo que la música tiene un papel importante al respecto” [51] […] “La canción es popular por naturaleza. Pero creo que la dimensión populista depende de una voluntad, de si quieres emplear la capacidad de la música para construir y apelar a identidades colectivas. Es algo muy poderoso, es un lenguaje que siempre se ha utilizado en todos los momentos y por todos los pueblos, por muy dramática que sea la situación. En las guerras, la gente sigue cantando [52].

Nacho Vegas tenía mucha razón en las dos cosas. Cualquier lucha popular necesita músicos y poetas. Y, en efecto, el populismo es algo demasiado importante para dejarlo en manos de la derecha.

La apuesta “gramsciana” del populismo de izquierdas plantea, en primer lugar, una lucha por hacerse con la hegemonía cultural. Eso exige hacer un inventario de las armas con las que contamos. La música, la poesía, la canción popular es un arma muy poderosa. Si, por ejemplo, los de Estopa hubieran cantado en algún mitin de Podemos, se habría provocado más oleaje cultural entre los votantes que con todos los artículos de opinión que se hayan podido escribir. En realidad, una de las claves del éxito de Podemos fue que a su alrededor se generó toda una ofensiva cultural, en la que la gente producía sin cesar memes, canciones, chistes, *posts*, logotipos, etc. En esa batalla todo ha sido aprovechable. Y por supuesto, lo que fue determinante fue la decisión de Pablo Iglesias y Juan Carlos Monedero de montar un programa de televisión y de comenzar a intervenir, además, en las tertulias de todos los canales. Parece mentira que este gigantesco paso adelante para apropiarse de las armas que el enemigo está tan acostumbrado a monopolizar fuera visto, desde el principio, con mucha suspicacia por los sectores más izquierdistas, tanto por

parte de los estalinistas tradicionales como por parte de los autónomos negristas, siempre empeñados en conservar intacta una inmaculada pureza asamblearia.

No se puede luchar sin armas. Y la izquierda, como ya hemos visto y ahora vamos a seguir comprobando, ha sido siempre especialista en regalar las mejores armas al enemigo. Hemos visto a la izquierda rechazar con altanería nada menos que todo el patrimonio del pensamiento republicano otorgando a la "burguesía" el derecho a administrarlo en su favor. Luego, naturalmente, venían las lamentaciones. El poder burgués se reviste con un disfraz demasiado bueno y atractivo, demasiado irrefutable. El colmo fue ya el antiestatalismo de la tradición marxista. Empeñado en demostrar la tesis leninista de que el aparato de Estado no era más que un instrumento de clase burgués (porque en tiempos de Lenin, en efecto, lo era), el marxismo trabajó sin advertirlo, pero muy performativamente, para conseguir que, en efecto, el aparato de Estado se convirtiera en un mero instrumento de la clase dominante. Y eso, en un momento en el que las luchas populares habían logrado incrustar en el Estado todo tipo de legislaciones e instituciones a su favor. Nada podía venirle mejor a los teóricos del liberalismo económico y hoy del neoliberalismo que una doctrina que defendía exactamente lo mismo que ellos querían conseguir: que el Estado se limitara a ser un instrumento de su dominio, desmantelando así todo lo que el Estado tenía de social y de derecho.

Sin embargo, la cosa iba mucho más allá, como vamos a ver en este capítulo. Tal y como dice la cita de Mouffe que hace Nacho Vegas, la izquierda se las arregló también para regalar eso que estamos llamando "populismo", algo, que, según la interpretación que venimos siguiendo aquí, equivalía nada menos que a *entregar al enemigo el control sobre todos los resortes del mundo político*. Uno de esos resortes, como hemos visto en los primeros capítulos, es la religión y a ello tenemos que prestar ahora nuestra atención. Nos adentramos así en el mundo denso de la mitología,

en el que los poetas (desde los tiempos de Sócrates) llevan, en efecto, la voz cantante. Un mundo, en el que, como bien parece decir Nacho Vegas, una canción puede tener más peso que mil razonamientos. No es posible movilizar al pueblo sin poemas y sin himnos. Así, mientras el marxismo intentaba en vano inculcar conciencia de clase mediante argumentarios, el populismo construía pueblos, porque sabía moverse en la arena de las pasiones y la afectividad.

EL CATOLICISMO Y CIVILIZACIÓN

Pues bien, entre los increíbles patrimonios que la izquierda regaló tan alegremente al enemigo, destaca, sobre todo, uno muy especial: el cristianismo. Puestos a acabar por inventar una religión puramente voluntarista y artificial, uno se pregunta si no habría sido más sensata una alianza seria con una auténtica religión. El derecho es racional, pero la razón no moviliza a la gente. La religión quizás sea irracional, pero es capaz de mover montañas. Este dilema lo plantearon, ya en 1795, los jóvenes Hegel, Schelling y Hölderlin en ese famoso escrito conjunto que se conoce bajo el título de "Programa". Mientras la razón no sea mitológica —decían— ningún interés tendrá para el pueblo. Mientras la mitología no sea racional, el filósofo tendrá que avergonzarse de ella. Necesitamos —concluían— una "mitología de la razón" o una "razón mitológica". Desde luego, este "programa" político puede interpretarse de maneras muy diversas y ahora no voy a extenderme en sus muchos peligros [53]. En todo caso ese diagnóstico del problema responde a una realidad: el pueblo no se moviliza con razonamientos, sino con mitos. Así pues, la derecha debió de frotarse las manos satisfecha al ver que la izquierda le regalaba tan alegremente el arma más poderosa que jamás se haya inventado para movilizar a la población. Uno podía ser de derechas y conservar su religión. A la izquierda se le pedía, en cambio, el más difícil todavía: movilizar a la gente desde el ateísmo.

La cosa resulta aún más insensata si se piensa en concreto en el cristianismo, que es una religión que, al fin y al cabo, se lo ponía

muy fácil tanto a la izquierda como a la Ilustración en general. Después de todo, el hecho de que Jesús fuera caracterizado como el "*lógos* hecho carne" podía ser leído ya como un pacto originario con cualquier forma de Ilustración. Ya no solo es que la propia figura de Jesús en los evangelios resulte más bien simpática para el pensamiento de izquierdas. El asunto es que Jesús, al resumir todos los mandamientos en el "amarás al prójimo como a ti mismo", había dado en el clavo con lo que podríamos considerar una versión mitológica de la forma misma de la razón. Obra siempre tratándote a ti mismo como si fueras *cualquier otro*. La verdad nos obliga a reconocer que lo que estamos diciendo lo diríamos igual si fuésemos otro, pues el teorema de Pitágoras no es distinto para los esclavos que para los ciudadanos, para los griegos que lo persas. La justicia nos obliga a reconocer que lo que pretendemos hacer lo haríamos igual si fuésemos otro, pues no lo hacemos por ser ricos o pobres, hombres o mujeres, espartanos, atenienses o persas, sino porque es justo. Ante la belleza sentimos que estamos sintiendo lo mismo que el otro, que cualquier otro. Por eso no nos conformamos con decir que nos gusta o que encaja muy bien con los gustos de nuestra época, sino que decimos, con espectacular osadía, "que *es* bello", hablando así no de nosotros, sino de la cosa misma. Verdad, justicia y belleza nos sitúan en el lugar de cualquier otro. Ante la verdad nos sabemos iguales, porque no podemos evitar que un esclavo deduzca el teorema de Pitágoras al igual que nosotros. Ante la justicia, nos sabemos libres, porque sabemos que nuestro acto nos es imputable, que no es un mero efecto de las circunstancias, que no se limita a depender de que seamos ricos o pobres, hombres o mujeres, griegos o persas. Un acto que no depende de nada es, precisamente, un acto libre. Uno no puede alegar ante un tribunal que si ha pegado a su mujer es porque fue educado en un pueblo muy machista. No puede alegar que, en el fondo, no ha sido él, sino su pueblo el que ha pegado a su mujer. O que, siendo más ambiciosos desde un punto de vista científico, no ha sido ni él ni su pueblo, sino más bien su época histórica por entero la que va por ahí maltra-

tando mujeres y la que, por lo tanto es responsable de que su señora tenga un ojo morado. Ante la justicia, somos imputables porque se nos presupone libres, libres de nuestro pueblo, de sus costumbres y de su historia. De igual modo, ante la belleza nos sentimos fraternos, porque sentimos que estamos sintiendo lo mismo que el otro, algo así como cuando hacemos el amor, que no sabemos si sentimos en nuestro cuerpo o en el del otro. Ante una puesta de sol es un poco como si estuviéramos haciendo el amor con la humanidad entera. Libertad, Igualdad, Fraternidad son, por tanto, la consecuencia política inevitable de una conocida tríada platónica que, en resumidas cuentas, no hace otra cosa que despejar esa incógnita a la que llamamos "razón". No es fácil saber lo que es la razón. Será, en todo caso, ese lugar desde el que se ven las cosas a la luz de la verdad, de la justicia y de la belleza. Pero, así iluminado, el mundo se estremece y se agita inevitablemente con tres tensiones políticas: Libertad, Igualdad, Fraternidad.

Podemos hablar, actuar y sentir *desde el lugar de cualquier otro*. Este es el origen del impulso de cualquier posible Ilustración de la humanidad. Y consiguientemente de cualquier programa político que luche por ese orden político irrenunciable —al que llamamos república— en el que los legislados sean al mismo tiempo los legisladores.

Forzoso es reconocer que el cristianismo nos había puesto las cosas bastante fáciles para dotar de carne y de sangre a este proyecto. Al plantear una *encarnación* del "lugar de cualquier otro" bajo el signo del amor, se puede decir que el cristianismo prestaba a la razón toda la energía de la religión. Siempre hubo quien lo entendió así, por supuesto. Pero no fueron los que ganaron la batalla en las jerarquías de la Iglesia católica. También hubo marxistas que lo vieron con claridad, ya en el siglo XX. Gramsci, sobre todo, siempre miró con envidia la organización de la Iglesia católica, en comparación con la Internacional comunista. Asimismo, existió y existe una cosa que se llama teología de la liberación. La

mejor prueba de que ahí se estaba jugando algo muy importante fue que la CIA tuvo que dedicar recursos inconmensurables a financiar y potenciar el evangelismo, en un intento desesperado —que finalmente, por desgracia, ha resultado exitoso— de contrarrestar el auge impresionante de la llamada "iglesia de los pobres". También la propia jerarquía de la Iglesia católica —aliada con los poderes financieros mundiales— tuvo que poner manos a la obra para extirpar de su seno este germen de cristianismo tan comprometido políticamente. El papa Woytila y Benedicto XVI (el cardenal Ratzinger) fueron implacables en esta cruzada "antimarxista" (o, quizás se podría decir, sencillamente "anticristiana", porque los caminos del Anticristo también son inescrutables).

Esto, por supuesto, no significa que la izquierda debería haber establecido una alianza con las altas jerarquías católicas. Pero sí que no debería haberse desentendido de este campo de batalla. Habría que haber plantado cara en el interior mismo de la Iglesia. Es una insensatez haber regalado al enemigo la mayor organización de masas de la historia de la humanidad occidental.

El potencial proselitista del cristianismo es, además, impresionante. Algo que debería haber resultado al marxismo de lo más interesante. No estoy seguro de en qué consiste el potencial proselitista de otras religiones, como, por ejemplo, el islam, pero siempre me ha parecido que el cristianismo tenía truco, que —podríamos decir— apostaba sobre seguro. Los misioneros, al predicar un mandamiento que dice "amarás al prójimo como a ti mismo" no estaban, en realidad, exponiendo ningún contenido confesional: estaban predicando *la forma misma de la razón*. Y cualquier pueblo de la tierra *pretende tener razón*. De modo que, al pretender tenerla, todos los pueblos daban en el fondo, *a priori*, la razón al misionero (siempre que no viniera acompañado, naturalmente, del traficante de esclavos). Las conversiones masivas estaban aseguradas, sin necesidad de la espada (más bien se puede decir que acontecían, muchas veces, a pesar de la espada).

Así pues, resulta muy fácil volverse cristiano (lo difícil, más bien, es ser un buen cristiano).

Esto era tanto más cierto aún en virtud de la inmensa receptividad politeísta del catolicismo, el cual, ataviado con una legión de santos para todos los gustos, era virtualmente capaz de cualquier sincretismo religioso. Las comunidades indígenas latinoamericanas, por ejemplo, han escogido a la carta su santo patrón, fusionando sus dioses ancestrales con el santoral católico. La sensatez de la teología de la liberación al respecto debería valer como una lección de primer orden para la izquierda. Los párrocos, los sacerdotes de a pie, los cristianos de base comprendieron perfectamente que lo de menos eran los símbolos en torno a los cuales se movilizaran los pueblos, con tal de que siempre estuvieran claros los principios. En efecto, la gran plasticidad del catolicismo para la construcción de identidades contrasta con la rígida inflexibilidad sectaria de la izquierda. Mientras la izquierda se peleaba por los colores de las banderas y el contenido de las insignias, las iglesias católicas se pintaban de mil colores y cada uno se arrimaba al santo que le parecía más propicio. Paradójicamente, cuando el protestantismo acabó con este especie de derecho a las "tendencias internas", el culto reventó en un mosaico infinito de templos y sectas independientes, en el que la iglesia adventista pentecostal rivaliza con la pentecostés independiente y los adventistas de séptimo día con los testigos del príncipe de paz, en un panorama que, en efecto, recuerda bastante al sectarismo habitual de la extrema izquierda.

Hay que reconocer, incluso, que, comparados con el catolicismo, los modernos populismos son todavía meros aprendices. El populismo moderno se pregunta cómo moverse con eficacia en un universo de síntomas afectivos imprevisibles. Los católicos, en cambio, hace milenios que encontraron la respuesta frente al mismo problema. Si había que ser "universal" y hablar en latín en una selva tribal de pueblos y lenguas romances, había que tomarse muy en serio los síntomas y mostrarse muy respetuoso con

las tradiciones y las densidades culturales. Y así lo hizo, convirtiendo cada síntoma en un santo y colocándolo en los altares: un cordero por aquí, una virgen por allá, un cristo para los gitanos y otro para los payos, un san Marcos para unos y un san Antonio para los otros, hasta llenar las iglesias de imágenes y símbolos para todos los gustos. En el interior de la Iglesia, repleto de sexo, cabían todos los síntomas, pero, al mismo tiempo, se civilizaban. Durante siglos de catolicismo, la humanidad no necesitó psicoanalistas.

EL PAPEL DE LA IMAGINACIÓN

El catolicismo siempre ha tenido, en este sentido, muy buena relación con la imaginación. Al contrario que la izquierda que, sin embargo, alardeaba mucho de tenerla.

Pero, hoy en día, la izquierda ya no tiene que pedir lo imposible, como rezaba el famoso lema de mayo del 68. Lo que hoy en día es imposible es que podamos seguir aguantando este mundo absurdo y criminal, en el que, por ejemplo, se desahucian familias de sus casas al mismo tiempo que se mantienen millones de casas vacías. Lo que es imposible de soportar es vivir en un mundo en el que el capital financiero puede especular con los precios de los alimentos —como antes especuló con la vivienda— creando una burbuja que matará de hambre a millones de familias. Lo que es imposible, incluso, es que el equilibrio ecológico de este planeta pueda resistir un ritmo de crecimiento como el exigido por el capitalismo. Frente a la utopía suicida del capitalismo, lo que hay que reclamar es un poco de sensatez. Basta, en efecto, poner la Declaración Universal de Derechos Humanos sobre la mesa y preguntar con suficiente energía por las condiciones materiales que sería preciso poner en juego para que se cumpliera. Son los capitalistas y sus espadachines a sueldo los que hoy piden la luna, no la izquierda.

En verdad, el lema de "La imaginación al poder" significa actualmente lo contrario de lo que se pensaba en el 68. Podemos pararnos un momento a reflexionar en el asunto si traemos a co-

lación el concepto de "desnivel prometeico" de Günther Anders. Este gran filósofo utilizó esta expresión, "desnivel prometeico", para nombrar la enorme desproporción que existe actualmente entre lo que podemos hacer técnicamente y lo que somos capaces de imaginar y de vivir emocionalmente. Aprietas un botón con un dedo y una bomba atómica mata en Hiroshima a 200.000 personas. Tecleas en un ordenador algunos algoritmos para comprar o vender en el mercado de derivados financieros y los precios de arroz suben en el otro extremo del mundo, generando una burbuja que matará de hambre a millares y millares de seres humanos. Esta desproporción es ya tan grande que entre nuestra voluntad y nuestros actos se abre un abismo sin fondo. Parafraseando a Anders: en la actualidad es imposible saber lo que estás haciendo cuando haces lo que haces. Que llamar por el móvil tenga alguna oscura y misteriosa relación con el tráfico de coltán en el centro africano y con una guerra genocida que ha provocado más de una decena de millones de muertos implica pensar en una serie causal que la imaginación humana, sencillamente, es incapaz de recorrer. En palabras de Anders, en estas condiciones, es como si el hombre se hubiera convertido en un analfabeto emocional. La imaginación es incapaz de hacerse cargo de lo que la complejidad técnica del mundo pone en juego.

Estrictamente hablando en un sentido kantiano, el problema es tan grave que exigiría, en orden a hacer justicia a una reformulación contemporánea del imperativo categórico, reescribir la *Crítica de la razón práctica* sobre la base de que toda la "típica del juicio práctico" se hubiera vuelto imposible. Pues, en efecto, ahí donde la imaginación fracasa, lo que se vuelve imposible es el esquematismo de la razón práctica, es decir, la posibilidad misma de *ejemplificar* los mandatos morales. Por supuesto que este problema es también el que verdaderamente se juega en el fondo de la temática arendtiana de la "banalidad del mal". Así pues, podríamos desembocar en un naufragio inevitable y definitivo de la razón práctica en las condiciones técnicas contemporáneas si no fuera porque, como valientemente defiende Anders, es posible

reformular el imperativo categórico en el sentido siguiente: obra de tal manera que tu imaginación no fracase. Se trata, en realidad, de una reformulación sorpresiva e inesperada del famoso lema sesentaiochista de "La imaginación al poder." Si hay que dar el poder a la imaginación no es, en este sentido, por lo que esta facultad tiene de desbordante creatividad ilimitada, sino, más bien, por todo lo contrario: porque su tozuda limitación, su escuálida finitud se corresponde políticamente muy bien con los límites de la condición humana que nos proponemos preservar. Frente a un mundo desbordante en el que, como diría Lacan, "todo es posible", la imaginación humana tiene que ser un ancla y una inercia: la posibilidad de un mundo a la medida de la finitud del ser humano. "No hagas nada que desborde los límites de lo que tu imaginación es capaz de concebir" es lo mismo que comprometerse con un mundo que esté hecho a la medida de ese ser chapucero, finito y modesto que es —como todos los trabajos etnográficos han venido a corroborar— el ser humano.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Aunque yo diría que, aún mejor que Günther Anders o Hannah Arendt, la teología de la liberación acertó de lleno en el blanco al crear el concepto de "pecado estructural". Vivimos un mundo en el que las estructuras matan con mucha mayor eficacia y crueldad que las personas. Es absurdo, por tanto, poner el acento en la maldad o el pecado como un asunto exclusivamente personal. Por muy complejo que se haya vuelto en este mundo distinguir el bien del mal, hay una cosa que seguro que es mala: *el hecho mismo de que exista un mundo así*. Si vivimos en un mundo en el que "es imposible saber qué es lo que realmente estás haciendo cuando haces lo que haces", entonces es que vivimos en un mundo muy malo. El lema de los movimientos antiglobalización —"otro mundo es posible", "otro mundo tiene que ser posible"— se convierte entonces en un imperativo ético insoslayable. Es insoportable vivir en un mundo en el que basta meter los ahorros en un fondo de pensiones para tener que preguntarte

con cuántas ignominias y matanzas de la globalización estás colaborando sin saberlo.

Como ya he dicho otras veces [54], creo que el concepto más interesante que se forjó en la reflexión ética y moral del siglo XX fue el concepto de "pecado estructural". Hay que recordar que, mientras que un buen puñado de curas y monjas se jugaban la vida luchando contra dictaduras terribles e intentando cambiar este mundo injusto, la filosofía académica estaba intentando descifrar a Derrida o dándole vueltas y vueltas al insondable misterio que ellos llamaban "el dilema del prisionero" (algo así como que si todo el mundo se comporta como un auténtico miserable, de todos modos, el resultado, incomprensiblemente, no es el mejor de los posibles). La teología de la liberación, en cambio, se enfrentó a un problema de primer orden: en este mundo las estructuras son peores que las personas. Por mucho mal que se empeñe en hacer un individuo, siempre resultará un patético Fu-Man-Chú comparado con el cotidiano y rutinario genocidio estructural de la globalización.

Cuando las estructuras son inmorales, la cuestión moral es *qué responsabilidad tenemos respecto a las estructuras*. En un mundo en el que las estructuras violan los mandamientos con una eficacia colosal e ininterrumpida, es inmoral limitarse a respetar los mandamientos... *y las estructuras*. Lo resumía así en el citado artículo:

> La verdadera cuestión moral es qué responsabilidad tenemos en que determinadas estructuras perduren y qué estaría en nuestra mano hacer para sustituirlas por otras. Es obvio que eso pasa por la acción política organizada y no por el voluntarismo moral que intenta inútilmente apartarse de la maquinaria del sistema. No es a fuerza de no mover las fichas o de moverlas lo menos posible como se consigue dejar de jugar al ajedrez, si eso es lo que se pretende. Para dejar de jugar al ajedrez y comenzar a jugar al parchís hay que cambiar de tablero. Si no, lo único que se logra es perder el juego, y el juego del ajedrez, no del parchís. No sé si se capta el mensaje: vivimos en un mundo tan inmoral que no tiene soluciones morales, aquí no valen más que soluciones políticas y económicas muy radicales. Y la única cuestión moral relevante que todavía tenemos sobre la mesa es la de qué tendríamos la obligación de estar haciendo políticamente para que el mundo dejara de jugar en este tablero económico genocida. La cuestión no es la de si puedo llamar menos por el móvil para participar lo menos posible en la matanza centroafricana que ha provocado el tráfico de col-

> tán. La cuestión es cómo y de qué manera atacar los centros de poder que la generan. Mi responsabilidad en la matanza no es la de llamar por el móvil. Mi responsabilidad es la de aceptar vivir en un mundo en el que llamar por el móvil tiene algo que ver con no se sabe qué guerras en el continente africano. Es el mundo lo que es intolerable, no nosotros. Pero sí es intolerable que aceptemos de brazos cruzados un mundo intolerable.

Creo que la izquierda anticapitalista debía de haberse tomado muy en serio esta oportunidad de oro que le llovía desde las filas del cristianismo. Porque lo que se le brindaba en bandeja no era solo el concepto más interesante de la reflexión ética del siglo XX. Se le estaba ofreciendo la posibilidad de una movilización masiva capaz de fundir la energía popular del cristianismo con un planteamiento político que se enfrentaba a las estructuras más profundas del capitalismo.

RELIGIÓN, RAZÓN Y ATEÍSMO

Sin duda, la izquierda no puede renunciar al laicismo como uno de sus primordiales objetivos. Pero lo que tampoco puede es inventarse la realidad a su gusto. Si, como hemos visto en los capítulos anteriores, la religión forma en algún sentido parte de las condiciones materiales de lo colectivo, hay que comenzar por reconocer que el laicismo lo tiene políticamente todo en contra. Desdichadamente, los pensadores comunistas y anarquistas no profundizaron demasiado en estas dificultades. Las más de las veces, saludaron el triunfo de la razón contra la superstición religiosa sin advertir que, de soslayo, lo que ellos llamaban razón se había convertido ya en una nueva mitología y que solo por eso se la veía triunfar a veces [55].

El populismo de izquierdas fue más valiente o, por lo menos, más realista. Ya hemos aludido a ello: el paradigma, sin duda, lo representó Hugo Chávez levantando, ante las cámaras de televisión, en una mano la Constitución de la República y, en la otra, un crucifijo. Sin embargo, también hay que recordar que gran parte de la izquierda europea se rasgó las vestiduras.

Ahora bien, cuanto estamos diciendo ¿nos aboca a un suicidio de las pretensiones políticas de la Ilustración, de modo que la oposición entre superstición y razón es políticamente insoslaya-

ble? Si así fuera, habría más bien que concluir que todo está perdido en el mundo político. Más bien hay que decir que, como Schelling afirmó en su momento, “salir del atolladero abjurando de la razón se parece más a una huida que a una victoria”. En las densas nebulosas religiosas del sentir popular se abren, sin embargo, y siempre ha sido así, las puertas para el obrar de la razón. La autonomía de la razón no siempre queda ahogada por la heteronomía de las pasiones y la patología de los sentimientos. Para empezar porque existen, como bien se ocupó de demostrar Kant, *sentimientos no patológicos*. El pueblo no es ni mucho menos incompetente para sentir admiración y respeto por el cielo estrellado o por la ley moral. La razón también es un *hecho* en este mundo y, en ocasiones, se expresa con una voz fuerte e inequívoca.

Y además, es un error contraponer sin más religión y razón, como si ambas cosas caminaran por sendas incompatibles o divergentes. Habría más bien que comenzar reparando en un hecho que en absoluto pasó desapercibido —sino todo lo contrario — a los pensadores de la Ilustración: la gente no es religiosa más que para tener razón.

Hay un texto de Pascal que resume muy bien el asunto: “La costumbre no debe ser seguida más que porque es costumbre, y no porque sea razonable o justa; pero el pueblo la sigue por esta sola razón, que la cree justa. Si no, no la seguiría más, aunque fuera costumbre, pues no quiere sujetarse más que a la razón o a la justicia (525/325-287).

Es esto algo que la antropología conoce muy bien. Si se le pregunta a un indígena que por qué sigue sus costumbres, contestará que porque son buenas. Si se insiste en preguntar que por qué son buenas, contestará que porque las fundaron los ancestros. Y si se insiste aún un poco más y se pregunta ¿y por qué las fundaron los ancestros?, se responderá que porque son buenas. Es un círculo muy habitual para el etnógrafo. Parece vacío y desconcertante, pero, en realidad, se contrapone perfectamente a otra posibilidad relativista que quizás es muy corriente entre nosotros, pe-

ro que antropológicamente es casi incomprensible. ¿Por qué haces eso? Bueno, porque son mis costumbres, si hubiera nacido en el pueblo de al lado, haría otras cosas y santas pascuas. Este tipo de respuesta es ajena al mundo del etnógrafo. La gente sigue sus costumbres porque cree tener razón al seguirlas.

Como dice Pascal: "La razón no se sometería jamás si no juzgase que hay ocasiones en que debe someterse" (174/563-2). Pues bien, si la Ilustración está en lo cierto, la pretensión de tener razón que tiene la costumbre debería ser, por sí misma, un poderoso correctivo para todo tipo de prácticas. Sin duda que al pensamiento ilustrado no le pasó esto desapercibido y, desde el primer momento, ancló ahí su proyecto de dar con una religión natural. El famoso "Discurso sobre la filosofía práctica de los chinos" de Wolff venía a mostrar que no hacía falta educar demasiado a los chinos para enderezar sus comportamientos morales, porque era seguro que sus preceptos no eran en el fondo tan distantes de los nuestros. Se podía recorrer el planeta de un lado a otro, encontrando las culturas más diferentes por el camino, pero, fueran cuales fueren las leyes y costumbres de estos pueblos, el hecho es que, por todas partes, había "leyes". Y basta "que haya leyes" para que las leyes no puedan ser cualesquiera. La "forma de ley" impide por sí misma, como bien diría Kant, que muchas "máximas" puedan ser queridas como ley. De este modo, la pretensión de tener razón de la costumbre era, por sí misma, una garantía ilustrada que no necesitaba de la Ilustración.

Se trata desde luego de una cierta "garantía", aunque es obvio que muy endeble, pues no basta ni mucho menos para impedir que existan un sin fin de costumbres no solo absurdas, sino también aberrantes e incluso muy incompatibles con la "forma de ley". Una razón finita, como es la del ser humano, no puede generar los contenidos a partir de la forma de la ley, sino que tiene que tomarlos siempre de otro sitio, de ese sitio que para filosofía se ha llamado la experiencia. El resultado puede incluso llegar a ser paradójico, porque cuando ciertos contenidos se expresan con

la forma de la ley se endurecen e incluso se fanatizan. La forma de ley, lejos de corregir contenidos aberrantes, los endurece. Es lo que tiene el ser humano, que nunca puede estar seguro de no estar sirviendo al demonio creyendo servir a Dios.

Ahora bien, en todo caso, la pretensión de tener razón con las costumbres, el empeño por expresarlas con forma de ley, aunque no sea suficiente para cribar contenidos irracionales, sí abre una puerta para su discusión y para su crítica. Si un grupo de hombres está lapidando a una adúltera, según dijeron los ancestros que había que hacer, es porque pretenden tener razón al hacerlo. Si de pronto se cruzan con la mirada de Jesús, que resulta ser nada menos que el *lógos* hecho carne, esa pretensión de tener razón queda de inmediato cortocircuitada. Intentar que el contenido "lapidar adúlteras" se acomode con la forma de ley se convierte en este caso en un desafío impracticable: tirar la piedra, pero sosteniéndole la mirada a Jesús. Dicen los evangelios que aquellas gentes que se disponían a arrojar piedras sobre una mujer se agacharon para dejar respetuosamente la piedra en la arena. Iban a apedrear mujeres y ahora ya no querían ni apedrear el suelo.

Esto de que un contenido, sencillamente, no quepa en la forma de ley es fácil de comprobar si la forma misma de la ley está ahí delante hecha carne y mirándote los ojos. Los que no somos cristianos, lógicamente, no disponemos de ese tipo de atajos. Pero no por eso el experimento es sustancialmente distinto. Si en lugar de Jesús, quien hubiera llegado a la escena hubiera sido Sócrates, no habría bastado, por supuesto, con mirarle a los ojos. Pero no es difícil imaginar el tipo de diálogo que se habría iniciado entonces: "Un momento, amigos, ¿a qué tanta prisa? No sea que por falta de tiempo vayáis a pasar a la historia como unos criminales. ¿Acaso no tenemos tiempo libre? Antes de tirar piedras a esta adúltera, quisiera haceros una pregunta sencilla: ¿qué es una piedra? O bueno, ¿qué es el adulterio? ¿Hay solo adúlteras o también adúlteros? ¿Hay que lapidarlos a todos y todas o solo a las mujeres? ¿Qué es una mujer? ¿Y qué es una hipotenusa, ya

que estamos en ello?". Sócrates lo tendría, desde luego, más difícil que Jesús y no es descartable que acabasen arrojándole a él las piedras (aunque, en verdad, el destino de Jesús tampoco fue mucho mejor). En todo caso, se puede comprobar que el diálogo solo tiene sentido si los que están apedreando adúlteras pretenden tener razón al hacerlo.

Pero en esto consiste, precisamente, la confianza de la Ilustración en la civilización. Puesto que los pueblos pretenden tener razón, es preciso levantar instituciones que logren arrancar al curso inexorable de las cosas, un poco de tiempo libre. Unas instituciones que pongan al pueblo a dialogar consigo mismo, pero según una metodología "socrática" que le obligue a ser coherente o que, al menos, le facilite la coherencia. Ya vimos en el capítulo anterior que este era el sentido de las instituciones republicanas: lograr que el pueblo acabe por decir cosas que, en principio, ni espera decir ni quiere decir, pero que, de pronto, no tiene más remedio que decir. Se trata de esa distancia que separa a un pueblo de sí mismo, a la que habíamos llamado "civilización".

El populismo de izquierdas está en este sentido mucho más próximo al pensamiento de la Ilustración que el supuesto jacobinismo ateo del que hizo gala la tradición marxista. Frente a quien quiere tener razón con sus creencias y sus costumbres, la razón siempre tiene una oportunidad, por precaria que esta sea. No así en un mundo de hábitos que ya ni siquiera pretenden tener razón. Cuando se socavan los cimientos religiosos de un pueblo, lo que se genera no es ciudadanía, sino, mucho más probablemente, *nihilismo*. Y como ya he intentado mostrar en otros sitios [56], el nihilismo es mucho más impermeable a la voz de la razón que la religión.

No solo lo hemos comprobado en la atmósfera del "socialismo real", en la que, como comentábamos al comienzo de este libro siguiendo a Régis Debray, se generaban más supersticiones cuanto más se intentaba combatirlas. En realidad, el capitalismo ha experimentado a este respecto mucho más que el socialismo, pues

la flexibilidad mercantil ha desintegrado todos los resortes del dispositivo antropológico. Para caber en su corsé capitalista, el cristianismo tuvo que dejar de ser católico, pues tantas fiestas y tanto santoral interrumpían y ralentizaban demasiado el ritmo de las necesidades productivas. Ya hemos insistido antes en esto: la humanidad proletarizada ha acabado por convertirse en una "nada social".

Ahora bien, ahora nos estrellamos con una paradoja estremecedora. La descomposición del universo religioso no ha hecho al pueblo más racional, sino que, por el contrario, ha destruido lo que era una vía *antropológicamente normal* para escuchar la voz de la razón. Hay sin duda mucha más razón concentrada en una religión bien asentada que en un mundo de pretendidos ateos, atiborrado de supersticiones que ya ni siquiera pretenden tener razón. Cuando uno se considera piscis o sagitario no pretende tener mucha razón con ello. Y la razón tampoco puede hacer gran cosa en esa situación.

Vivimos ya en el mundo del "último hombre". Así lo había anunciado Nietzsche: "¡Ay, llega el tiempo del último hombre, el hombre más despreciable, que ya no será capaz de despreciarse a sí mismo". Es el hombre, nos dice, "que ya no dará a luz ninguna estrella". El ser humano, es verdad, siempre ha sido nihilista, pero, en el fondo, siempre se ha avergonzado de serlo. Solo el "último hombre" es nihilista sin vergüenza. El cristiano, por ejemplo, despreciaba esta vida. Vivía en esta vida "por y para otra vida". Pero, viviendo por y para otra vida, a fin y al cabo, se las arreglaba bastante bien para vivir esta. El católico no digamos. Con un cielo tan poblado de vírgenes y de santos, vivir para otra vida se traducía en un continuo estar siempre de fiesta en esta vida, bien en honor de santa Rita, bien en honor de san Juan o de la Virgen Macarena. Así se iba de pecado en pecado, saltando de fiesta en fiesta. Luego venía la confesión y a pecar otra vez en la siguiente festividad. Desde luego, el protestantismo terminó salvajemente con tanta algarabía. Pero nada ha sido más eficazmente destructi-

vo que la proletarización capitalista y finalmente la globalización. Ahora ya no es que no haya tiempo para las fiestas y la religión, es que ya no hay tiempo ni espacio para tener hijos, para fundar una familia o siquiera para tener una residencia fija.

Ahora bien, como anunciaba Nietzsche, el resultado no ha sido liberador, sino todo lo contrario. Ha sido una profundización del nihilismo. El nihilismo ha perdido todos sus ropajes religiosos y se ha convertido así en nihilismo a secas. Si antes era posible vivir esta vida, aunque fuera "por y para otra vida", ahora ya no queda otra que vivir *por y para nada*. Al último hombre, nos dice Nietzsche, "hasta morir le cansa". Si no se suicida es porque eso supondría una actividad demasiado vital para sus fuerzas agotadas.

Y el caso es que este relativismo nihilista, muy propio de eso que se ha llamado postmodernidad, es todo lo contrario de un remanso de tolerancia y magnanimidad antropológica. Cuando se demuelen las catedrales de la cultura, ya lo hemos comprobado, lo que queda al descubierto es la dispersión de templos del psiquismo. El "último hombre" habita un pueblo sin cultura, pero no por eso sin psiquismo. Y la diferencia entre un rito cultural y un rito privado neurótico es que este último ya no pretende tener razón. Un católico pretende tener razón al confiar en san Pancracio, pero un tímido no pretende tener razón al afirmar que le tragará la tierra si osa despegar los labios. Un neurótico obsesivo no pretende tener razón cuando no se atreve a pisar las rayas de las baldosas, pero no por eso observa este tipo de preceptos con menos fanatismo y meticulosidad. Una humanidad que se sale de la órbita de la cultura tribal y que empieza a gravitar en torno a requerimientos puramente psíquicos no es por eso menos inflexible o fanática, sino todo lo contrario. Luego tendremos ocasión de decir algo a este respecto. Los católicos creen en vírgenes y santos, los ateos en el tarot y el horóscopo. Cuando se deja de pertenecer a las iglesias, no por eso se comienza a habitar en una humanidad cosmopolita; más bien al contrario, se empie-

za a pertenecer a cualquier otra cosa, un poco al azar; uno se hace del Real Madrid o se hace vegano o sencillamente se empeña en ser piscis o sagitario. Quizás se hace de extrema derecha o quizás de un partido político de extrema izquierda enfrentado a otros también de extrema izquierda. En el fondo, lo que se juega en primer lugar no son las ideas o los programas, sino la lógica de pertenencia tribal o sectaria que se oferta.

Este déficit de pertenencia es, desde luego, el caldo de cultivo de todos los populismos de derechas, que tarde o temprano estallarán por todas partes. Y no se puede combatir a fuerza de militancia atea. Hace falta un populismo de izquierdas que, consciente de la necesidad de pertenencia tribal del ser humano, conocedor de que el mundo político tiene sus propios resortes y sabedor de que no se puede eliminar la superstición, sino, todo lo más, contribuir a su civilización, sea capaz de enderezar las energías populares a favor de las instituciones republicanas.

EL POPULISMO QUE VIENE

Chantal Mouffe ha dicho a menudo que la derecha siempre se las ha arreglado con las pasiones y los afectos populares mucho mejor que la izquierda. Es tan sencillo como esto: las derechas han entendido mucho mejor el papel de las pasiones en política. Este es el motivo por el cual el populismo siempre suele desplazarse hacia la derecha y, en último término, incluso hacia vías protofascistas.

En verdad, la única posibilidad que tiene la izquierda para enderezar el mundo de los afectos populares a su favor es muy endeble, aunque no por eso deja de ser real. Existen, como hemos dicho en el parágrafo anterior, sentimientos no patológicos. Y por lo tanto, existe la posibilidad de que la razón produzca, ella misma, un poema. Por supuesto, Kant a este respecto no se equivocaba al decir que los evangelios eran, en este sentido, un excelente poema de la razón. No es, desde luego, el único, ni mucho menos. El pueblo engrana con un sentimiento no patológico cada vez que actúa en nombre de la dignidad. Ya hemos aludido

más atrás a las marchas de la dignidad de 2015. Eran, sin duda, continuación del clamor que se escuchó en el 15-M, un clamor que aún no ha cesado de escucharse, aunque se haya transformado en distintos intentos de darle una expresión institucional, fundamentalmente a través del nacimiento de Podemos. Se acumula indignación, rabia y desesperación. Hay aquí, como se ha repetido tantas veces, mucha energía concentrada que anda a la búsqueda de un procedimiento para plasmarse en alguna realidad capaz de dar un vuelco a un panorama político de pesadilla. Y está claro, también, que si no se logra articular una salida política por la izquierda, se hará por la derecha. El fascismo siempre puede tomar la delantera y hacer a su manera lo que la izquierda no supo hacer.

Se ha insistido en mucho en que el 15-M supuso una auténtica escuela para la alfabetización política de la sociedad española. Toda la rabia y la indignación que podía volcarse hacia el fascismo y la xenofobia de pronto se vio reconducida hacia un programa anticapitalista o, por lo menos, antineoliberal. Desde entonces, el 15-M ha sido el punto de apoyo para una palanca populista de izquierdas. Ante todo, se ha convertido en un mito, un símbolo de referencia que todo el mundo entiende.

Y ha sido así a nivel internacional. Es de justicia destacar que todos los movimientos políticos que hubo durante el año 2015, y que cumplieron con las elecciones del 20-D su primera gran etapa, han sido un ejemplo y una esperanza de alcance mundial, orientada en la buena dirección. Mientras en otros países europeos el populismo avanza imparable por la derecha [57], en España la izquierda ha tomado las riendas y con una sensatez y un pragmatismo asombrosos ha volcado la indignación popular hacia una defensa de las instituciones democráticas. Ha sido, sin duda, una tarea muy difícil, porque la solución no llovía del cielo. Pero todos los que han estado intentando articular una respuesta política sólida y eficaz, aunque pueden equivocarse y pueden fracasar una y mil veces, están haciendo lo que hay que ha-

cer. Y se diga lo que diga, se han convertido ya en verdaderos héroes de la defensa de la democracia y las exigencias de un Estado de derecho.

A la casta de intelectuales universitarios que tanto han abominado contra Podemos habría, ante todo, que hacerles descender un rato a la realidad. Populismo siempre va a haber. No hay que rasgarse tanto las vestiduras. De hecho, los líderes del bipartidismo a los que ellos mismos llevan tanto tiempo haciendo la corte son populistas hasta la náusea y en el peor sentido de la palabra. Estos señores deberían, más bien, estar muy agradecidos al "populismo de izquierdas", que ha sido capaz de cortocircuitar lo que era, en verdad, una posibilidad mucho más probable (como demuestra el caso francés): el populismo de derechas y, llegado el caso, el populismo fascista.

51 . Cfr. http://cultura.elpais.com/cultura/2015/12/15/actualidad/1450205841_232133.html

52 . Cfr. http://www.eldiario.es/cultura/musica/Nacho-Vegas-cultura-cen tral-temas-urgentes_0_463354313.html

53 . Me he ocupado de ello en varios sitios, por ejemplo, en *Geometría y tragedia* (Hiru, 2002), en el capítulo titulado "La lógica del exterminio".

54 . Cfr. "Los diez mandamientos del siglo XXI", *El Viejo Topo*, nº 251, diciembre de 2008.

55 . Conviene precisar que, pese a lo que venimos comentando, el progreso del laicismo ha sido, también, imposible de poner en duda. Así lo expresa Santiago Alba en su libro *Islamofobia* (Icaria, 2015). Él mismo resume así su tesis al respecto: "Se trata de un discurso progresista que gira en torno a la emancipación de género o del laicismo. Es completamente fraudulento. Yo cito en el libro a Benjamin Constant (muerto en 1830), el padre del liberalismo francés, un tipo que reivindica todas las libertades formales después de la Revolución francesa, y cuya lectura demuestra hasta qué punto hemos retrocedido. Él explica muy bien qué es el laicismo. Este no consiste en que gobierne el ateísmo, sino en que el Gobierno garantice dos cosas: que cualquier ciudadano va a poder practicar la religión que quiera y que ninguna comunidad, ni religiosa ni civil, va a gobernar el país. Eso es lo que explica Constant, que añade: cuidado, lo que siempre es religioso es la persecución, aunque se haga en nombre de la no religión. Si el catolicismo persigue a los ateos (o a los protestantes) eso es una persecución religiosa, pero cuando los laicos persiguen a otras personas porque practican una determinada religión, esa persecución es también religiosa. No hay laicismo si hay persecución. Y en el caso de Francia es clarísimo. Empieza a haber signos evidentes de persecución religiosa, de cómo se utilizan toda una serie de signos empíricos e indumentarios para identificar a ciudadanos de pleno derecho —la mayor parte de ellos franceses— con una determinada religión y perseguirlos por ello. No es laico un Estado que persigue a nadie por sus creencias religiosas. Y por lo tanto, el laicismo a la francesa es una religión equivalente en todo a la del peor islam, porque se convierte en un elemento de persecución de los otros". En este sentido, el laicismo sí ha progresado mucho en los últimos siglos (en la medida en que ha disminuido la persecución por causas religiosas), aunque actualmente lo hagan retroceder tanto el Estado Islámico como la islamofobia institucional. Cfr. http://ctxt.es/es/20151028/Politica/2765/Islamofobia

56 . Cfr. *Geometría y tragedia,* ob. cit., segunda parte.

57 . En su libro, ya citado, *Populismos*, Chantal Delsol afirma (en pleno 2015) que, al contrario que en Francia, no hay partidos populistas en España, lo que debería de hacer reflexionar a los detractores habituales de Podemos.

CAPÍTULO 7
RAZÓN Y SEXO

NUESTRA MEJOR ESPERANZA PARA EL FUTURO ES QUE EL INTELECTO —EL ESPÍRITU CIENTÍFICO, LA RAZÓN— ESTABLEZCA CON EL TIEMPO LA DICTADURA DENTRO DE LA VIDA ANÍMICA.

Sigmund Freud

SEGUIMOS SIENDO PSICOANALISTAS, SEGUIMOS PENSANDO QUE LA VERDAD, TODA LA VERDAD Y NADA MÁS QUE LA VERDAD CURAN DE VERDAD. CREEMOS EN EL PODER DE LA PALABRA QUE NOS HA HECHO HOMBRES.

Nestor Braunstein

DIFICULTADES PARA UNA ILUSTRACIÓN VEROSÍMIL

Estremece contemplar cómo el capitalismo y la globalización han logrado hacer realidad no pocas de nuestras utopías y aspiraciones postmodernas. La flexibilización del mercado de trabajo y la deslocalización empresarial han tomado la delantera, por ejemplo, a los más osados intentos de superación del sujeto moderno: han corroído las biografías de tal manera que la vida humana se ha transformado finalmente en lo que Marx definió como una pura gelatina de trabajo abstracto indiferenciado a la que cada vez le cuesta más reconocerse en una identidad tribal, nacional, ciudadana o incluso psíquica.

Aludamos a un caso paradigmático. Leyendo el artículo "Violencia patriarcal en la era de la globalización: de Sade a las maquilas" [58], de Celia Amorós, uno se pregunta si los intentos postmodernos de superación de la Ilustración no apuntaban inevitablemente a una situación que no puede encontrar una ilustración más fidedigna que el desastre antropológico de Ciudad Juárez, en México. Sin embargo —tal y como muy bien plantearon Clara Serra y Celia Amorós en un Congreso llamado "¿Qué es Ilustración?" [59]—, ¿no era eso lo que se pedía? Identidades nómadas más allá del Estado y del derecho, más allá también de la ciudadanía falologocéntrica de la Ilustración, e incluso más allá

de la familia patriarcal. Un mundo en el que las maquiladoras han perdido ya no solo los derechos de la ciudadanía, sino también la protección que les otorgaba sus pertenencias y servidumbres familiares y tribales. Como diría Marx, por fin tenemos en estado puro a un ser humano antropológicamente desnudo, a un gentío de individuos libres de todo y para todo, excepto de "su pellejo" (sobre todo, femenino) y de su finitud. El resultado solo a medias es inesperado: el horror sadiano mafioso de mujeres descuartizadas y arrojadas al desierto.

Lejos de compenetrarse con la Ilustración, el capitalismo la supera cada vez más. Ciudad Juárez se extiende, el mundo lleva el camino de convertirse en una Ciudad Juárez global.

Ante este panorama, no es extraño que resurjan tentaciones reaccionarias que proponen renunciar a la Ilustración y al izquierdismo a un tiempo. En suma, enquistarse en el más acá antropológico de la tradición y la costumbre o, quizás, en las supuestas virtudes civilizatorias del catolicismo [60].

Existe, sin embargo, otra posibilidad: asumir el reto, una vez más, de repensar la Ilustración.

En los primeros capítulos de este libro hemos llegado a la conclusión de que, en efecto, tenía razón Régis Debray al afirmar que no hay forma de entender "lo que está pasando" si no nos volvemos "un poco antropólogos". Pero hemos visto después que eso no nos obliga a renunciar al proyecto político de la Ilustración, entre otras cosas porque es irrenunciable. Sí nos obliga, no obstante, a asumir la tarea de pensar en una Ilustración que sea —así la llamó con acierto Clara Serra— una "Ilustración verosímil"; o tal y como estamos insistiendo en este libro: una Ilustración *viable*.

Esto significa que no se puede obviar lo que Jorge Alemán suele llamar "las malas noticias". El populismo es una mala noticia para la Ilustración. O, por lo menos, tiene que ver con algunas malas noticias de las que la Ilustración tiene que hacerse consciente. Ya hemos señalado suficientemente que Marx trajo muy

malas nuevas para la Ilustración, al mostrar que la teoría del Estado moderno tenía muy pocas posibilidades de funcionar bajo condiciones capitalistas, pues mientras el poder económico siga en estado salvaje, la tarea de civilizar el poder político se vuelve inconsistente. Así se constató durante todo el siglo XX y así lo venimos constatando en el siglo XXI, en el marco de la revolución neoliberal.

Pero Jorge Alemán tiene toda la razón al insistir en "la otra gran mala noticia". Como dijo Freud en un famoso texto, "aún le aguardaba al ser humano un nuevo motivo para una desilusión más grave y profunda" cuando el psicoanálisis mostrara que "el ser humano no solo no era el centro del universo ni el fin de la creación, sino que tampoco era dueño y señor en su propia casa".

El gran mal del pensamiento moderno —dentro y fuera del marco de la Ilustración— ha sido el de no haber dejado de hacer de "aprendiz de brujo" con el ser humano. Desdichadamente, no solo ha sido una cuestión de pensamiento. Ha sido el propio siglo XX el que no ha dejado de hacer experimentos con la consistencia antropológica sin preguntarse en serio lo que esta podía dar de sí sin romperse o sin nihilizarse. El libro de Polanyi de 1944, *La gran transformación*, fue, a este respecto, la advertencia clásica por antonomasia.

Mientras se pensaba en un superhombre nietzscheano o en un "hombre nuevo" comunista o fascista, la historia producía sin cesar un "hombre basura", cada vez más nihilizado e inviable antropológicamente. Por nuestra parte, no hemos dejado de defender [61] que con el "ciudadano" habríamos tenido ya "superhombre" más que de sobra. La Ilustración es el único *más allá* del ser humano que es posible defender sin "hacer de aprendiz de brujo". Pero el caso es que tampoco la Ilustración está ni mucho menos a salvo de esa tentación del juego alquímico con el ser humano. Y, además, es en esa alquimia en la que se produce inadvertidamente la mutación y el enmascaramiento del proletario, primero en supuesto "ciudadano" y luego en microempresario de sí

mismo, en emprendedor neoliberal; es, pues, en esa alquimia estructural en la que se genera la gran coartada de la sociedad capitalista. Por eso es tan importante pensar en una Ilustración "verosímil".

Para pensar un "más allá del ser humano" hace falta aislar algo así como un "mínimo antropológico" *susceptible de progreso moral y racional*, pero con respecto al cual tampoco conviene "hacer de aprendiz de brujo". Ya lo hemos defendido en otros sitios: todo el anhelo del superhombre debería haberse resumido en las ideas ilustradas de progreso y de civilización [62]. No es imposible leer a Nietzsche de esa forma. Queda menos espectacular, pero, sin duda, mucho más sensato.

Ello implica pensar con cuidado la articulación entre lo antropológico y lo racional: plantear con toda claridad cuáles son las condiciones materiales y existenciales de lo racional en el ser humano. Y es aquí donde Marx y Freud son imprescindibles.

Pero comencemos por recordar que, pese a lo que a veces se dice, Freud fue, en realidad, un pensador muy comprometido con el proyecto moral y político de la Ilustración, como prueba, por ejemplo, la cita que hemos colocado al comienzo de este capítulo.

Ahora bien, la intervención de Freud al respecto es, eso sí, muy desconcertante, pues plantea un escollo inesperado para la realización del programa político de la Ilustración. En concreto, Freud plantea un problema inquietante respecto a lo que debemos entender por *finitud de la razón*.

FREUD Y LA FINITUD DE LA RAZÓN: 'NOSOTROS LOS HOMBRES'

¿Qué es una razón finita? Entendemos por tal una razón que —al contrario que la divina— no puede proporcionarse a sí misma sus contenidos, teniendo, por tanto, que recibirlos a través de lo que llamamos sensibilidad. Ahora bien, Freud es como si nos viniera a informar de que —en el caso de la razón *humana*— nos encontramos con un problema *extra* que siempre fue muy poco tematizado por la historia de la filosofía y en el que se escondía

una sorpresa muy aparatosa. Podríamos decir que Freud descubrió una oscuridad fundamental en el ensamblaje entre lenguaje y razón. Y por cierto que —provisionalmente, al menos— podríamos intentar referirnos a esa oscuridad con la palabra "sexo".

El diagnóstico general del problema podría resumirse diciendo que, sin Freud, el pensamiento ilustrado no tenía los elementos suficientes para elaborar el concepto de *minoría de edad*. De ahí, precisamente, que el concepto de minoría de edad haya sido una chapuza y siga siendo una cuenta pendiente en el seno del pensamiento ilustrado. De hecho, hemos comenzado este libro con una referencia clásica a este problema: Sócrates consigue con facilidad que el esclavo de Menón deduzca el teorema de Pitágoras, pero, antes que nada, le pregunta *si habla griego*...

Desde el primer momento, así pues, tenemos señalado el problema ya desde los textos de Platón: nos encontramos con el escollo de una lengua *materna* incrustada entre las exigencias y condiciones del ejercicio de la razón. Y desde el mismo momento en que nos encontramos algo materno incrustado en el ejercicio de la razón humana, ¿en qué medida lo paterno y el sexo en general (al fin y al cabo, mamá y papá son aquellos que siempre están practicando sexo a nuestras espaldas) no entran sin remedio a formar parte del problema, introduciendo un halo de oscuridad en la transparencia de las Luces?

Esta irrupción inevitable de la lengua materna en el episodio platónico nos ofrece la posibilidad de replantearnos el asunto de la finitud de la razón para los *hablantes que tienen madre*, es decir, para aquellos que, como "nosotros los hombres" (según gusta de decir siempre Kant), no se limitan simplemente a nacer (y a morir), sino que, además, nacen del *sexo* y nacen, por cierto (y esto es fundamental), *sin saber hablar*.

De este modo, el famoso "nosotros los hombres" de Kant se convierte en "nosotros", "los que nacemos del sexo y sin saber hablar". Obsérvese que, por ejemplo, los ángeles (quizás Tomás de Aquino pudiera atestiguarlo), puesto que no nacen del sexo y,

además, carecen de sexo, probablemente hablarán entre sí un lenguaje puramente matemático, sin tener que plantear en absoluto el escollo con el que se encuentra Sócrates frente al esclavo de Menón.

Ahora bien, todo esto es algo bien conocido en la historia de la filosofía. Si estamos afirmando la importancia de Freud es porque pensamos que Freud descubrió a este respecto un elemento sin el cual era imposible tomarse verdaderamente en serio el problema de la minoría de edad, es decir, el problema de la incrustación del sexo en el lenguaje. Obviamente tiene que tratarse de algún elemento que suponga una dificultad inesperada para el concepto de "educación", el cual era algo así como la *piedra filosofal* que la Ilustración utilizó siempre para convertir el sexo en lenguaje y el lenguaje en razón. La Ilustración permanecerá anclada en una especie de inmadurez alquímica mientras no aclare en ese sentido el concepto de *educación*, sin el cual todo su proyecto político se desmorona.

Y lo que Freud plantea al respecto es de una gravedad extrema. Pues, sus descubrimientos nos permiten *diagnosticar* que el concepto ilustrado de "educación" nos ha abocado a una situación a la que podríamos considerar *premitológica*. Pues, en efecto, la Ilustración se habría desentendido de un problema del que, sin embargo, el pensamiento mítico se ocupaba muy en serio (hasta el punto de ser una de las preocupaciones más obsesivas del "pensamiento salvaje"). Se trataría, pues, de un insólito retroceso en el progreso científico que, sin embargo, la obra de Freud estaría llamada a solventar.

Lo que la Ilustración consideró el reino infantil de la superstición era, paradójicamente, un universo obsesionado con la distinción entre mayoría y minoría de edad [63]. De hecho, en toda comunidad indígena, el concepto de mayoría de edad (cuidadosamente reglado e instituido por los ritos de paso) es la columna vertebral de toda su industria mítica y ritual. Esto significa que en aquello que la Ilustración consideró un problema, lo que ha-

bía, en realidad, era *la solución a otro problema*. Y está por ver que, al enfrentarse con la solución, la Ilustración fuera consciente del problema que entonces quedaba desatendido.

HECHOS Y ESTRUCTURAS: EL TRATAMIENTO MÍTICO

En una famosa entrevista en la que le piden que defina en cuatro palabras lo que es un mito, Lévi-Strauss responde que un mito es un relato del tiempo en el que los hombres y los animales aún no eran distintos [64]. El mito, en efecto, es el relato de los acontecimientos excepcionales que ocurrieron en un tiempo inmemorial y prestigioso, en el que la naturaleza y la cultura aún no eran distintas. *In illo tempore* unos personajes que aún no eran ni hombres ni animales, ni hombres ni dioses, ni hombres ni mujeres protagonizaron ciertos acontecimientos como consecuencia de los cuales los cielos se separaron de la tierra, dejando así un espacio disponible para la vida humana. Al mismo tiempo, como a menudo dice la sabiduría mítica, “los ancestros pusieron nombre a las cosas y, así, fundaron nuestra lengua”.

Repárese en que el mito viene a decir, en resumen, que hubo un tiempo en el que había historia, *pero que ya no la hay*. Hubo un tiempo en el sucedieron las cosas, pero ahora ya no suceden. Gracias a que hubo historia (pero ya no lo hay) ahora podemos, los seres humanos, asentarnos en una sincronía capaz de resistir el paso del tiempo, en un tinglado de ritos, mitos, costumbres, relaciones de parentescos, etc., al que llamamos “cultura” (y que es, sea dicho de paso, el objeto de estudio los antropólogos). Es decir, gracias a que hubo historia (pero ya no la hay) es posible que haya una sociedad con una consistencia propia. El pensamiento mítico es como si fuera todo él una declaración de principios que afirmara que, gracias a todo el tiempo que ha pasado ya, lo que ahora pasa en el tiempo es *algo*, algo que, por lo tanto, tiene una *forma*, un *eîdos*, una *estructura*. Gracias a lo que pasó, ya no todo es pasar. Gracias a que en aquel tiempo en que todo era tiempo pasaron ciertas cosas importantes a ciertos héroes excep-

cionales, ahora el tiempo, aunque sigue pasando, ya no es capaz de reinar. Este es, sin duda, el significado profundo de la victoria de Zeus sobre Cronos. Zeus representa el reinado de las instituciones, que se mantienen en pie contra el vendaval del continuo pasar del tiempo.

Es como si el mundo mítico estuviera muy convencido de que los hombres no pueden vivir en un mundo de acontecimientos. Estar expuesto a los acontecimientos es la tragedia que caracteriza a los dioses y los ancestros. Gracias a sus historias, gracias a las aventuras de los héroes ancestrales, los hombres nos hemos librado de los acontecimientos, nos hemos librado *del pasar del tiempo*, o al menos, nos hemos puesto en situación de *contrarrestarlo.* Por eso fueron unos acontecimientos excepcionales: porque se convirtieron en *un antídoto contra los acontecimientos*, abriendo un *claro en el tiempo*, en el cual, nosotros, los hombres, podemos *asentarnos*, *construir*, *edificar*, *habitar*. Este estar "libre del tiempo" es el famoso "tiempo libre" que, primero, permitió al ser humano detenerse para *hablar* y que, luego, ya mucho después, dio nacimiento a eso que llamamos filosofía (cuando algunos hombres decidieron que en lugar de decir palabras *muy antiguas*, como las que decían los poetas, había que pronunciar palabras *justas, bellas y verdaderas*).

Hubo historia, pero ya no la hay. Ahora bien, ya no la hay gracias a que hubo precisamente esa historia, esa historia particular que fue capaz de anular el continuo pasar de las cosas y de generar un espacio estructurado que resiste a los acontecimientos y en el cual es posible la vida de los hombres. La palabra vino asentarse precisamente en ese claro del tiempo, en ese paréntesis arrancado al pasar histórico. Y ese fue, en adelante, el patrimonio de los hombres. A los dioses les pertenece la historia; a los hombres, la palabra. Los dioses y los héroes se estrellan contra los acontecimientos, los seres humanos se sientan, sencilla y ociosamente, a charlar.

En este sentido, hay que concluir que, para la sabiduría mítica, la vida humana depende de que haya determinados acontecimientos que sean capaces de anular los acontecimientos. Que haya una determinada historia capaz de anular la historia. El lema cultural por antonomasia es una especie de "no pasa nada ya". Los mitos cuentan esto diciendo que lo que hay (en lugar de historia) son *costumbres*, y que si hay costumbres (en lugar de historia) es porque hubo una historia que ya no puede ocurrir y *que es la que explica por qué las costumbres son las que son.* Esos acontecimientos que ya no pueden ocurrir, pero que son los que nos libran de los acontecimientos en general, son los *hechos originarios que explican nuestras costumbres.*

Es patente que esta distinción entre hechos originarios y hechos ritualizados no es más que una forma de contar míticamente la relación entre *hechos* y *estructura* de los hechos. El mito convierte en hechos originarios, en hechos primigenios, en historia sagrada la *estructura* de ese estar a salvo de los hechos al que llamamos *cultura*.

LA INTERVENCIÓN DE FREUD

Pues bien, Freud dio con una importante clave de este asunto. Llamaremos "ello" a eso que hay en nosotros que, por definición, *nunca renuncia a su satisfacción.* El nombre está muy bien escogido, pero tampoco es lo más importante. La cuestión es que de alguna forma hay que nombrar a esa instancia que no acepta razones y *que jamás renuncia a intentar satisfacerse*. Se puede, en efecto, impedir la satisfacción de un deseo, pero es mucho más difícil dejar de tener ese deseo. Está en mi mano no comer mantequilla para no aumentar mi colesterol, pero no por eso deja de apetecerme comer mantequilla. En el límite, hay que reservar un término para nombrar la sede de esas exigencias que por definición jamás renuncian a ser satisfechas (aunque sea posible impedir su satisfacción).

En verdad, es aquí en donde se ancla el concepto de Inconsciente que, en este sentido, es mucho más "analítico" y mucho

menos mítico o precientífico de lo que a veces se pretende hacer creer. La verdadera cuestión es aceptar que hay algo en nosotros (que no es ni más ni menos que lo que tenemos de "naturaleza") que jamás renuncia a ser satisfecho. Todas las comunidades indígenas de la etnografía coincidirían en ver aquí el misterio primordial: cómo es posible que la naturaleza haya aceptado conformarse con el mundo de la cultura. Cómo es posible que la naturaleza, que por definición no atiende a razones y no entiende de palabras, haya aceptado un mundo hecho de razones y palabras.

Llegados a este punto, es preciso un poco de pensamiento abstracto a la manera estructuralista. Lo importante no es llenar de contenidos eso que estamos llamando naturaleza o eso que llamamos cultura. Es verdad que, frente a la cultura, Lévi-Strauss nos ha planteado la otra posibilidad: hordas consanguíneas guerreando entre sí: incesto y violencia, por lo tanto. El ser humano tenía dos posibilidades, el incesto y la guerra, por un lado, o la prohibición del incesto y el intercambio de mujeres, por otro. Pero no es preciso empezar a pintar de mil colores esta elección histórica, pues, en realidad, ni es histórica ni es una elección. Llamamos naturaleza aquí, de un modo puramente formal, a aquello que, si fuera satisfecho, el resultado sería, sencillamente, que no habría cultura. La cultura viene a prohibir o mutilar o castrar algo de la naturaleza, ese algo que (sea lo que sea), de ser satisfecho, habría impedido, precisamente, el paso a la cultura.

Ahora bien, no hace falta tampoco pintar de mil colores el Inconsciente freudiano como una caja negra llena de compuertas. Toda la cuestión radica en el hecho de que eso de la naturaleza que la cultura viene a mutilar es, sencillamente, del orden natural y precisamente no del orden cultural, de tal modo que no puede ser convencido o domesticado. La pulsión "jamás renuncia a su satisfacción" quiere decir, ante todo, que la única forma de escapar a la naturaleza es satisfacerla. Ahora bien, se trata de un callejón sin salida, pues nos estamos refiriendo a algo en la naturaleza que, si quedara satisfecho, no habría posibilidad alguna para el

lenguaje y la cultura. Es preciso, por lo tanto, satisfacer y no satisfacer al mismo tiempo. Aquello (sea lo que sea) que el lenguaje viene a mutilar tiene que ser, de todos modos, satisfecho.

Esto quiere decir que la naturaleza, al pasar a la cultura, no ha podido sin más ser sencillamente "castrada". La naturaleza, lo que sería un ser humano sin lenguaje, no ha podido ser meramente mutilada o prohibida por la cultura. La única forma de que la cultura se imponga sobre la naturaleza es haciéndole morder el anzuelo de una satisfacción inofensiva o nihilizada.

Señalemos la encrucijada: *en algún respecto,* al menos, si la cultura satisficiera a la naturaleza, sencillamente no habría cultura, habría naturaleza... Y con ese *respecto* —que es el que interesa— ocurre lo que dice Freud: *que no renuncia a su satisfacción*. Así pues, no hay otra posibilidad: cualquier vida cultural tiene, por tanto, que reservar un lugar a la naturaleza para satisfacerla *sin producir efectos*. O se encuentra una satisfacción *nihilista*, una manera de satisfacer *con nada*, una satisfacción que *no produzca efectos*, o la cuestión está formalmente perdida.

Pues bien, lo que Freud ha descubierto es que eso a lo que llamamos *psiquismo* y eso a lo que llamamos *cultura* consiste precisamente en *una especie de bucle capaz de satisfacer sin producir efectos.* No es fácil entender cómo sucede esto: *la única forma de lograr que un impulso renuncie a su satisfacción es que ese impulso se satisfaga en la estructura que impide su satisfacción fáctica.* Es una especie de *bucle estructural* capaz de convertir el acontecimiento en gramática del *no acontecer*.

Se trata, en verdad, de una *maquinaria nihilista*, una maquinaria capaz de anular los acontecimientos, capaz de lograr que *nada* suceda. Pero también de una maquinaria que logra que nada suceda a fuerza de convertir los acontecimientos *en gramática de su no suceder*.

A la postre, la agresividad y el amor (digamos el incesto y el parricidio) tienen que ser satisfechos en la estructura de lo *no agresivo* y de lo *no incestuoso.* Por supuesto, no es necesario que *cual-*

quier violencia sea convertida en gramática: solo es necesario convertir en gramática *esa* violencia que haría peligrar la razón misma de la organización social: el crimen originario (míticamente) correlativo al incesto. Lo que llamamos *cultura* no es sino la *forma en la que el crimen originario deviene estructura*. La forma, pues, en la que el crimen originario *acontece sin efecto* acontece *sin acontecer*, acontece *en la estructura* en lugar de *en la realidad*.

En resumen: lo que no puede ser satisfecho *en la realidad*, se satisface *en la manera en la que nos insertamos en la realidad.* Dicho de otra forma: lo que no puede ser satisfecho en los hechos se satisface en la estructura de los hechos, o quizás, mejor dicho, pasa a formar parte de la estructura de los hechos (adultos). O dicho aun de otra manera: lo que no puede ser *frase* y, sin embargo, *no renuncia a expresarse* se convierte en *gramática* de las frases (adultas).

Se puede expresar esto a la manera platónica: solo tenemos dos cosas, lo que suele llamarse el mundo de los *hechos*, de las *cosas,* y el mundo de las *ideas*, de las *formas*, de las *estructuras.* Tenemos caballos empíricos correteando por ahí a su aire y tenemos *aquello que hace caballo al caballo*. Si la vida de los caballos dependiera de que no hubiera incesto y parricidio y no fuera fácil (o mejor, fuera imposible) que un impulso que exige el incesto y el parricidio renunciara a su satisfacción, los caballos solo tendrían una posibilidad en este mundo: los caballos empíricos podrían habitar una realidad no incestuosa y no parricida *a cambio de que el incesto y el parricidio quedaran satisfechos en aquello que hace caballos a los caballos*. Y si los caballos tuvieran entonces que explicar míticamente (es decir, antes de Saussure, Althusser o Lévi-Strauss) por qué son caballos (y no perros o mariposas), muy probablemente dirían que porque en un tiempo originario ocurrieron ciertas cosas, el incesto y el parricidio, que ahora ya no pueden ocurrir... Bueno, que "ahora ya no pueden ocurrir"... *siempre y cuando ellos no dejen de ser caballos, es decir, sigan la costumbre de ser caballo, o sea, se acomoden en la estructura seña-*

lada por esos hechos incestuosos y parricidas. Si, por el contrario, algún caballo empezara a mariposear como una mariposa, lo que entonces ocurriría, sin duda, es que el incesto y el parricidio dejarían de estar satisfechos *in illo tempore* (en la *estructura*) y exigirían ser satisfechos en el tiempo actual (en los *hechos*). Y eso sería el fin de eso a lo que llamamos caballos.

Esto debería haberse entendido muy bien a la hora de plantear ciertas objeciones desencaminadas al psicoanálisis. Cuando se pone en duda, por ejemplo, la pregnancia de los deseos incestuosos ("yo no tengo ganas de acostarme con mi hermana y menos con mi madre...") no se advierte que eso es, precisamente, lo que espera el psicoanálisis que tiene que ocurrir. El incesto y el parricidio no son cosas que le sucedan a los seres humanos, son cosas que le suceden a aquello que hace humanos a los seres humanos (lo mismo podría decirse sobre el famoso escándalo feminista relativo al asunto de la "envidia del pene").

Lo que hace humanos a los seres humanos es, como hemos dicho ya, la palabra, su ser capaces de insertarse en el lenguaje, de convertirse en sujetos lingüísticos. Y es aquí donde el descubrimiento de Freud se convierte en crucial. Los seres humanos, decíamos, hablan, *pero no nacen hablando*. Los seres humanos *nacen del sexo y sin saber hablar*. Pues bien, como hemos planteado, el lenguaje viene a *sustituir ciertos hechos* que, por ahora, da igual cuáles sean. Da igual qué hechos en concreto sean estos, porque nos basta con saber que serán esos (sean los que sean) que, si llegaran a acontecer, impedirían el paso de la naturaleza a la cultura, es decir, esos hechos que, si llegaran a ocurrir, impedirían al ser humano separarse del reino animal.

Pensemos en la rabieta de un niño. El niño desea satisfacer su deseo de comer fresas, por ejemplo. Como las fresas se le sustraen, chilla y llora desesperado. Los adultos intentan hablar con él. Finalmente, cuando el niño está ya completamente agotado y empieza a gimotear impotente, se le dice... "así, así, Juanito, vamos a hablar, vamos a hablar como personas mayores". Al final,

el niño, se queda sin fresas, pero con un montón de palabras. En realidad es a esto a lo que llamamos hacerse mayor: los adultos son los que se conforman con las palabras, en lugar de exigir acontecimientos que satisfagan sus deseos. El lenguaje, así pues, viene a sustituir la inmensa rabieta originaria de lo que sería el ser humano en su existencia puramente animal.

Ahora bien, ¿cómo puede lograrse esto? ¿Cómo se logra que el ser humano se conforme con que el lenguaje sustituya sus más imperiosos impulsos? ¿Cómo se logra vencer la rabieta de la naturaleza y sustituirla por ese nihilista "nada ocurre ya" de la cultura, donde lo único que puede ocurrir es el lenguaje (y acontecimientos nihilizados que en adelante tendrán al lenguaje como condición)? Lo de menos ahora es identificar cuáles serían esos hechos que sobrevendrían si la rabieta de la naturaleza se saliera con la suya [65]. Lo importante es advertir que sean cuales sean esos hechos, la única forma de abrir un espacio en que esos hechos no acontezcan es hacerlos acontecer en su no acontecer, es decir, hacerlos ocurrir en la estructura de su no ocurrir.

Esto es a lo que llamamos "hacerse mayor": aprender a satisfacer sin efectos, una especie de aprender a masturbarse. En el límite: aprender a que la rabieta de lo que sería una existencia no lingüística sea constantemente satisfecha en la existencia lingüística misma.

Un ejemplo anecdótico, pero muy famoso, es precisamente el del sueño infantil de las fresas. El niño que finalmente se conforma con una charla sobre la digestión de las fresas, en lugar de con las fresas, esa noche sueña que se come *todas las fresas*. Se logra ir por la vida sin comer fresas a costa de no dejar de soñar con ellas. Dicho en el lenguaje freudiano: el ello se conforma con el lenguaje *a cambio de que todo aquello que el lenguaje le hace perder sea satisfecho en algún lugar imaginario*. Ahora bien, no hay muchas posibilidades: lo que la inserción en el lenguaje hace perder al ello tiene que ser satisfecho en la estructura misma que permite hablar. Esto es tanto como decir que, para aquellos seres que no na-

cen hablando, sino que tienen que aprender a hablar, la gramática del lenguaje no es, tan solo, cosa de la filología. La gramática del lenguaje que un lingüista puede estudiar lleva siempre algo "materno" adherido, lleva siempre un residuo "psíquico", una especie de "moco infantil" pegado a la estructura puramente lingüística. Para que un ser que no ha nacido hablando acepte convertirse en un sujeto lingüístico hace falta que, en su inserción en el lenguaje, se compense al ello *de todo aquello que el lenguaje le hace perder*. Es como si dijéramos que para que la gramática del lenguaje funcione para un sujeto humano se hace preciso habilitar en ella una especie de sueño que el hablante tuviera constantemente la *obligación* de soñar, un sueño sin el cual el lenguaje dejaría simplemente de compensar y todo el negocio de ser "humano" se vendría a pique. Este es el motivo de que no podamos movilizar los pronombres personales sin que el triángulo yo-tú-él arroje, *colateralmente*, un *residuo*: lo que llamamos *rasgos de carácter* o, en su caso, síntomas neuróticos. Un rasgo de carácter no es sino el sueño que tenemos la *obligación* de soñar para que sea posible vivir una vida lingüística. Es el sueño que tiene que soñar la infancia para que sea posible la vigilia del adulto.

De este modo, lo que en la infancia eran deseos se incrustan, en la vida adulta, bajo la forma de deberes inconscientes. Por supuesto, la aludida "obligación" es aquello que está en juego en el concepto freudiano de *superyó*. Lo cual resulta de lo más interesante, porque —como vemos— en el fondo del superyó no se esconde otra cosa que el ello. El superyó no es sino el ello infantil que se aparece al yo adulto como una cuenta pendiente. El pasado se aparece entonces como un destino que domina el futuro. Todos los deseos o exigencias del niño se convierten para el adulto en un compromiso religioso o moral.

"Si alguien quisiera sostener", dice Freud, "la paradójica tesis de que el ser humano normal no solo es mucho más inmoral de lo que cree, sino mucho más moral de lo que sabe, el psicoanálisis, en cuyos descubrimientos se apoya la primera mitad de la

proposición, tampoco tendría nada que objetar a la segunda” [66].

Esto significa que el imperativo categórico de la Ilustración no solo tiene que enfrentarse con las inclinaciones. La famosa “educación moral” tiene un enemigo mucho más ambiguo: todo un tinglado de deberes inconscientes que no esconde, en verdad, otra cosa que un montón de basura psíquica amontonada por la infancia.

SEXO Y PALABRA

El ello acepta la inserción en el lenguaje a condición de que el yo acepte estar atravesado por rasgos psíquicos y culturales, es decir, a cambio de cargar con una identidad tribal y psíquica. He aquí, pues, el verdadero secreto por el que nuestra lengua tiene que ser siempre una lengua *materna* (mucho más “materna” de lo que creemos). Y he aquí el secreto de por qué la razón lo tiene siempre tan difícil frente a las cuestiones maternas. Por qué, por ejemplo, la Ilustración, sin Freud, tenía muy pocas posibilidades de aclarar el misterio de las relaciones entre Estado y nación, entre ciudadanía y pertenencia a una patria, o entre ley y costumbre, o entre ciudadanía y pertenencia tribal. Ocurre que la razón no puede ejercitarse sin el lenguaje, pero ocurre también que, en aquellos seres que nacen del sexo y sin saber hablar, las exigencias de la razón tienen que contar con las exigencias del superyó, sin las cuales el ello jamás habría aceptado dejar paso a una vida lingüística. La ley moral no solo se enfrenta al mundo de las inclinaciones. Se enfrenta también a un mundo de *deberes inconscientes*, sin los cuales no hay posibilidad alguna (para “nosotros los hombres”, que nacemos del sexo y sin saber hablar) de vida lingüística y, mucho menos aún, racional. Esto hace que el programa ético y político de la Ilustración se encuentre con muchas dificultades inesperadas.

Al hilo de estas consideraciones podríamos apuntar una definición puramente analítica o estructural de “infancia”, “sexo” e “inconsciente”:

Llamamos INFANCIA a *aquellos hechos que es preciso que ya no ocurran para que haya lenguaje.* Aquellos hechos a los que renunciamos en el momento en que aceptamos habitar el mundo en tanto que sujetos lingüísticos.

Llamamos INCONSCIENTE a la "infancia", en tanto que un conjunto de hechos que no aceptan ser sustituidos por el lenguaje *más que a cambio de encontrar una manera de ocurrir en la estructura del lenguaje* (o quizás sea mejor decir *de la existencia lingüística*).

Esta "estructura del lenguaje" (o de la "existencia lingüística") no tiene nada que ver con la que estudia un filólogo. Es la *estructura de la inserción en el lenguaje* de un sujeto *que no nace hablando*, de un sujeto que nace del *sexo*.

Por cierto que esta puede ser una buena ocasión para marcar las fronteras entre la filología y la psicología: la primera se ocupa de la *gramática del lenguaje*, la segunda de la gramática *de la inserción en el lenguaje* entre los nacidos del sexo. De este modo, alcanzamos así la definición del objeto de la psicología, de eso a lo que llamamos psiquismo: algo así como "el resto o la adherencia que deja en el sujeto hablante el hecho de haber nacido del sexo y sin saber hablar". Aquí "sexo" quiere decir lo que quiera decir "sexo" en la aseveración de santo Tomás de que los ángeles no tienen sexo porque agotan su especie y hablan, en lugar de una lengua materna, algo así como un lenguaje matemático.

La "gramática de la inserción en el lenguaje" se introduce como una densa oscuridad entre el lenguaje y la razón, interfiriendo en la educación. Este es el motivo por el que hemos comenzado afirmando que la Ilustración permanecería en un nivel "alquímico" mientras no atendiera al objeto descubierto por Freud y se hiciera cargo de los problemas tan graves que introduce en la realización de su programa ético y político.

La partícula lingüística que hace las veces del embrague mediante el cual un sujeto nacido del sexo se inserta en el lenguaje es la palabrita "YO". Tendrá que ser ahí, por supuesto, en donde se

acomode la estructura no del lenguaje, sino de la inserción en el lenguaje. *Cada vez que nombramos la palabra* "yo" *estamos introduciendo en el lenguaje todos los hechos a los que el lenguaje sustituyó,* solo que los estamos introduciendo a nivel *estructural.* Es decir, estamos introduciendo en el lenguaje *todo un montón de basura histórica amontonada por la infancia.* Nadie puede permanecer inserto en el lenguaje hablando en primera persona sin movilizar al mismo tiempo determinados *síntomas* o determinados *rasgos de carácter*. En estos síntomas o rasgos lo que se esconde son aquellos deberes contraídos con todo aquello a lo que, en la infancia, hubo que renunciar para aceptar ingresar en la existencia lingüística, es decir, para aceptar ser un "yo", frente a un "tú" y un "él" a los que es posible *hablar*.

Es imposible o muy difícil saber a qué se está obedeciendo cuando uno, por ejemplo, dice "eh, tú" *y se pone colorado*. En el sentido expuesto, el sujeto en cuestión es incapaz de hacer funcionar los pronombres personales, intercambiándolos en un lugar lingüístico inextenso, sin producir, como efecto secundario, un rasgo de carácter al que llamamos timidez. Se nos dice: "¡Eh, tú!", y respondemos, "¿Yo? ¿O *él*?". "No, *tú*", "¡Ah! Yo (a él:) no tú, yo". Desde un punto de vista lingüístico la intercambiabilidad de los pronombres personales (todo él es un yo que es un tú) puede no albergar demasiado misterio, pero, desde un punto de vista psíquico, todas esas *conversiones* pesan como el plomo, tanto como pesen en cada caso los rasgos de carácter o los síntomas neuróticos implicados. El hecho de que sea imposible encontrar una lengua con menos de *tres* pronombres personales es el motivo profundo por el que la estructura edípica hace intervenir siempre a tres personajes, independientemente de la forma familiar en cuestión. Lo que se juega en el Edipo es la posibilidad de renunciar a una determinada forma de intervención en la realidad para poder *hablar* esa realidad. Los seres humanos nacen sin saber hablar; y se insertan en el lenguaje jugando con la intercambiabilidad de tres cosas (a las que suele llamarse "padre", "madre" e "hijo") que solo son *realmente* intercambiables en un "rincón"

o "basurero psíquico" que toda unidad doméstica posee: la estructura lingüística de los pronombres personales, la cual se ofrece al niño a cambio del lecho materno (donde, obviamente, nada es intercambiable) para que "aprenda a hablar" y se haga, así, "mayor". Pero esta renuncia a intercambiar *en la realidad* los cuerpos familiares, a cambio de un lugar cuya ventaja evidente es que, sencillamente, *no existe*, no puede tener éxito más que a cambio de que la *personalidad*, que encuentra su ley en los pronombres personales, se comprometa insensiblemente con producir constantemente *una especie de sueño* que compense todo lo perdido. En el "ponerse colorado", por ejemplo, se encuentra, así, un compromiso psíquico que es preciso respetar cada vez que se dice "yo" a un tú (que también es un yo y que también es un él para otro tú que también es un yo, etc.). Y la estructura de ese compromiso tendrá que ver con la consistencia de la realidad infantil a la que fue preciso renunciar.

El triángulo de los pronombres personales es el único sitio de la realidad en el que "papá, mamá y yo somos intercambiables sin matarnos". Es ahí donde podemos ser el padre, pero sin la madre; ser la madre, pero sin el padre, de modo que no haya problema alguno en que *mamá pueda estar con papá sin dejar de estar conmigo* y sin que nadie haga nada de nada. Es así como nos convertimos en una *nada parlante;* es así como, en definitiva, nos hacemos adultos. Que todo yo sea un tú y un él al mismo tiempo permite, por fin, al ello encontrar un sitio en el que es posible "ser tu propio padre con tu madre". Ahora bien, el ello no se conforma con una mera transformación "lingüística". Para que el ello se quede ahí "anclado", dejando paso a la vida adulta del lenguaje, es preciso que esa intercambiabilidad lingüística esté impregnada de sexo, de tal forma que cada vez que se dice "yo" se habilite en el lenguaje una especie de orgía incestuosa, todo un juego de identificaciones que hagan al ello, en definitiva, creer que no ha abandonado la infancia. Por eso, no es posible decir "yo" sin, podríamos decir, "ponernos colorados", o sea, sin desplegar síntomas. No es posible ser adulto sin habilitar un lugar para la infan-

cia. La imposibilidad de ser el propio padre con la madre obliga a ingresar en el lenguaje y abandonar la infancia. Pero la pulsión no renuncia jamás a su satisfacción. En la inserción en la vida lingüística es preciso habilitar un "rincón" en el que el ello crea estar satisfecho, precisamente con aquello que le ha mutilado. Ese rincón en vano se buscará en la realidad. No hay ninguna habitación o escondite en la casa familiar en la que padre e hijo sean intercambiables sexualmente frente a la madre. Pero sí hay un lugar lingüístico que tiene precisamente la estructura de un triángulo en el que, podríamos decir, "todo está en todo".

Dicho bruscamente: si aceptamos ser adultos que *hablan* es porque cada vez que nos situamos en el lenguaje mediante la palabrita "yo" habilitamos en él un "fondo prelingüístico" (psíquico), en el cual el niño que fuimos puede quedar satisfecho. En ese "fondo" se esconde una especie de *rabieta prelingüística* que solo quedaría satisfecha si fuera posible completar una TOTALIDAD, un ABSOLUTO ("ser tu propio padre con tu madre"). Esa "rabieta" no puede ser *relativizada* por nada, pues no habla como un yo que se dirige a un tú en presencia de un él. En tanto que, precisamente, es una especie de "rabieta", no ha aceptado las normas de inserción en el lenguaje. En la vida lingüística, en efecto, que un yo hable a un tú significa, al mismo tiempo, que siempre hay un él (que, en cualquier momento, puede devenir un "tú" y convertirte en un "él"). Es decir, en el mundo del lenguaje todo se opera desde un juego de espejos en el que todo es siempre parcial y relativo. Es un mundo en el que solo se entra a condición de reconocer que no se puede estar en el sitio en el que, precisamente, habría que estar. Ser un yo es tener un tú enfrente y un él que, normalmente, es el que juega sexualmente con ese tú, en lugar de hacerlo tú. Mamá está con papá y yo estoy con el osito, comiéndome los mocos. Es el mundo, en efecto, de la *castración*. El mundo en el que la totalidad está siempre inevitablemente castrada.

La vida lingüística es aceptar que no puedes estar nunca en el sitio en el que hay que estar. Es aceptar que nunca se puede fun-

dir del todo el yo, el tú y el él en una sola persona, en suma, que no se puede materializar la Santísima Trinidad. Vivir lingüísticamente es aceptar que no somos DIOS. Algunos aficionados a la psicología se han burlado mucho de Freud por haber reducido el problema de la vida psíquica a una estructura *trifásica* en la que se pueden reconocer a *papá*, *mamá* y al *niño*, como si Freud hubiera hipostasiado algo así como la familia victoriana de la clase alta vienesa. Debería advertirse, más bien, que, independientemente de que nos hallemos en Viena o en el Amazonas, no parece que haya ni una sola lengua en el mundo en la que el punto de inserción en el lenguaje de los sujetos nacidos del sexo y sin saber hablar no tenga una estructura trifásica en la intercambiabilidad general de tres pronombres personales. Hay lenguas con muchos y con pocos pronombres personales, pero no hay ninguna con menos de tres. Sobre esta especie de obsesión tan "humana" (más que freudiana) por el número tres convendría en todo caso preguntar a Hegel, o sin ir más lejos, a la Iglesia católica. En todo caso, tampoco hay que romperse la cabeza para iniciarse en el asunto. Es la estructura misma del deseo la que tiene ese carácter trifásico, pues su inteligibilidad exige pensar tres instancias: *el deseo, lo que lo satisfaría y lo que impide su satisfacción.* El Edipo no es sino el inevitable descubrimiento de que la totalidad que satisfaría el deseo es *propiedad de otro*, cosa que es inevitable experimentar desde el mismo momento en que se ha nacido y se hace consiguientemente imposible volver al seno materno.

El lugar desde el que se accede a la madre es el lugar en que, precisamente, nos está vedado estar, un lugar que siempre está ocupado por otro. Reconocer que el lugar desde el que se completa la totalidad es propiedad de otro es tanto como aceptar que la totalidad no está en nuestras manos, en definitiva, que no somos Dios. Eso no tiene nada que ver con el asunto de si el lugar "padre" tiene que tener bigote o si puede ser una lesbiana o si incluso puede ser el trabajo al que acude una madre soltera cuando deja al niño en la guardería.

Ahora bien, si es verdad que "nada renuncia a su satisfacción", entonces, entre los intersticios del mundo castrado del lenguaje, hay que haber habilitado un "fondo" para lo que podríamos llamar la "rabieta de la naturaleza". La existencia lingüística se ve entonces constantemente amenazada con precipitarse a ese "abismo" en el que quizás puede seguir habiendo lenguaje, pero ya no hay castración (de modo que el lenguaje ya no se sabe muy bien lo que es). Y el gran problema es que, desde ese "fondo" prelingüístico ("inconsciente", si se quiere decir así), esa "rabieta" de la "totalidad", a su manera, ajena a la castración, también *nos habla*. No nos habla en el juego de parcialidades del lenguaje, como un yo frente a un tú y en presencia de un él, sino que nos habla desde fuera del lenguaje: es una voz que habla al lenguaje mismo a la existencia lingüística por entero. Nos habla, en definitiva, desde ningún sitio, como si hablara desde el oráculo.

Y este es el difícil cometido que el *yo* tiene que *cargar sobre sus espaldas* para que un sujeto nacido del sexo lleve una *vida lingüística*. El pobrecillo tiene que lograr *que haya lenguaje y que todo sea satisfecho como si no lo hubiera*. Tiene que hablar como un yo, en el juego siempre parcial de los pronombres personales, y, al mismo tiempo, escuchar la voz de un oráculo que habla desde ningún sitio. Y esto lo tiene que hacer *todo el rato*: cada vez que el sujeto se inserta en el lenguaje hablando en primera persona.

Esto significa que para el ser humano adulto el lenguaje no es nunca tan solo un instrumento para la comunicación. Siempre es, al mismo tiempo, otra cosa, a saber, *algo con lo que nos masturbamos*. Al mismo tiempo que hablamos, tenemos que masturbarnos con el lenguaje. No somos ángeles, no podemos, sencillamente, hablar. El ser humano sufre de una especie de pedantería ontológica inevitable. Pues, en efecto, cuando nos habla un pedante, tenemos muy claramente la sensación de que al mismo tiempo que nos habla está haciendo otra cosa que para él es infinitamente más importante. Se está escuchando a sí mismo, gozando de su propio discurso; en realidad, no está muy claro si es-

tá hablando con nosotros o entonando un canto privado. Y este es el asunto: al ser humano no le pertenece el lenguaje de forma tan natural como a veces se pretende. Más bien el ser humano se sostiene en el lenguaje a duras penas. Su palabra está constantemente en riesgo de convertirse en el piar de un canario, en el rugir de un león o en la cola de un pavo real, en un elemento más de la danza de los mamíferos antes de la cópula.

Al mismo tiempo que hablamos, tenemos que satisfacer en el lenguaje algo así como la "rabieta absoluta", la rabieta de un niño que se niega a aprender a hablar. Y mientras nosotros hablamos, al mismo tiempo, el niño que fuimos se masturba con el lenguaje. Ese juego onanista a veces nos deja, de vez en cuando, decir algo, quizás a veces mucho, pero la condición es esa. Somos humanos porque hablamos, pero, como condición de nuestra humanidad, hay un simio que necesita el lenguaje para masturbarse. Un simio que se masturba con palabras.

Y esto es extensible, por supuesto a cuanto hacemos en la vida, pues siempre lo hacemos a través del lenguaje (excepto en algunos cortocircuitos extraños, como cuando ante la belleza o el amor se dice que sobran las palabras, porque está todo dicho y, sin embargo, es imposible hacer justicia con palabras a lo que se está viviendo). Parece que vivimos en un mundo hipercomunicado, en la sociedad de la comunicación y, sin embargo, desde otro punto de vista (que fue precisamente el de Sócrates), todo el mundo está más bien masturbándose, cuando habla y cuando actúa, y a veces, incluso, cuando dice que está haciendo el amor.

Nuestra especial manera de masturbarnos con el lenguaje es previa a cuanto decimos y cuanto pensamos. Es un juego que, podríamos decir, se realiza siempre a nuestras espaldas, en una anterioridad a la se podría llamar "gramatical". Pero no se trata de la gramática de nuestro lenguaje, sino de la gramática de nuestra inserción en el lenguaje. Es un tributo a la naturaleza que el ser humano paga con el lenguaje por el hecho de haber nacido del sexo y sin saber hablar.

La conclusión es algo desalentadora: para los seres humanos, el lenguaje siempre tiene demasiada gramática. Tanta gramática que es como si las frases, a veces, no pudieran salir. Es imposible hablar sin síntomas. Y en ocasiones hay tantos síntomas que la comunicación se convierte en lo de menos. A veces, para lograr decir "yo" se requieren un número tal de operaciones que ya no quedan tiempo ni ganas ni fuerzas para nada más. Dicho de otra forma: la inserción en el lenguaje está siempre a punto de anular el lenguaje.

Para el neurótico —y todos lo somos—, la inserción lingüística el mundo pesa más que el mundo mismo, hasta el punto de que amenaza con suplantarlo. Para el neurótico, muchas veces, su yo es más profundo que el mundo. Y más complicado y más doloroso.

ADULTOS POR CASUALIDAD

Como hemos señalado más arriba, esa gramática "psíquica" que se adhiere a nuestras palabras habla con una voz no castrada, con la voz de la totalidad. Al hablar, movilizamos todo un sistema metafísico que habla en tercera persona, fuera del engranaje de la relatividad de los pronombres personales.

Es, en efecto, un sistema metafísico que juega con el ser y la nada, dialécticamente, con la amenaza continua de desplegar un complejo sistema hegeliano. El mundo no funciona hegelianamente, pero el psiquismo, sí. Lo que ocurre es que este sistema metafísico, como estamos apuntando, está hecho de necedades, de retazos de infancia, de basura infantil. Es un juego de identificaciones capaz de dejar al ello satisfecho, pese a que, en adelante, en la vida adulta todo va a ser relativo y parcial. Nos identificamos con el padre rival y con el padre amado, con la madre rival y la madre amada, en un juego de espejos que permiten amar en el psiquismo lo que le está vedado amar en la realidad. Mientras en el lecho materno ocurren las cosas, el yo que se abraza al osito ha creado ya un juego de identificaciones que es como si se ofertara al ello, proponiéndole el famoso trato freudiano de la "melanco-

lía": "Ámame a mí, al fin y al cabo, me parezco mucho a ellos"; "abandona esa realidad, trae demasiados problemas, me tienes a mí". Es como si el ello errase el tiro y quedase desconcertado al ser satisfecho a mitad de camino. Y ese desconcierto es el que aprovechamos, mal que bien, para vivir como adultos.

Pero no podemos desarrollar la vida adulta más que a condición de que el ello permanezca despistado, amando al yo en lugar de amar la realidad. Ese juego de identificaciones primordiales (el superyó introduce en el psiquismo los objetos más grandiosos, es —nos dice Freud— el heredero del complejo de Edipo) tiene que estar representándose constantemente. El yo no puede limitarse a hablar. A la vez, tiene que ofertar al ello un lugar en el que lo no parcial y lo no relativo, es decir, lo absoluto, encuentre satisfacción. Y por eso, nuestro hablar como adultos está siempre atravesado de síntomas. Mientras el yo habla desde la salud mental, al mismo tiempo se sacrifica como instrumento para una satisfacción delirante. Mientras el yo juega en el juego parcial del triángulo de los pronombres personales, un juego de identificaciones sexuales se queda ahí adherido, completando una especie de sueño que tenemos constantemente la obligación de soñar, un sueño en el que papá, mamá y el niño pueden ser intercambiables, un sueño, en definitiva, en el que sí que es posible *ser el propio padre con la madre*, o, en realidad, como veremos en otro sitio con más tiempo (ahora esto nos llevaría muy lejos): se trata de soñar que, sencillamente, no hemos llegado nunca a nacer.

En resumen: tras la palabrita "yo" tiene que esconderse algo así como todo un sistema metafísico capaz de movilizar el mundo entero para completar un absoluto. Y, en efecto, los esquizofrénicos y los paranoicos, muchas veces, se afanan en intentar hacer explícito este sistema, el cual, entonces, aflora a la superficie como un delirio en el que el lenguaje ya no es lenguaje, sino algo que sirve para construir catedrales metafísicas, para solucionar enigmas ontológicos insondables, como, por ejemplo, el misterio de la Santísima Trinidad. El famoso fenómeno de la "dictadura

del significante" es consecuencia de esta colonización psicótica del lenguaje.

Dicho en terminología freudiana: el yo logra instalarse en la vida lingüística engañando al ello. Pero esto lo logra ofreciendo al ello el triángulo de los pronombres personales como objeto de amor, para lo cual, es preciso que en ese triángulo se quede adherido un juego de identificaciones capaz de descoyuntar al ello de su empeño por la realidad para dejarlo anclado en un objeto imaginario. Si el lenguaje viene a mutilar al ello es solo a condición de que el ello logre encontrarlo todo *en el propio lenguaje*. El hecho de que la primera persona sea siempre —por regla general, porque hay excepciones— la palabra con la que comienza todas las frases de la vida lingüística, expresa muy bien el hecho de que el ello le pone como condición al lenguaje un recinto en el que satisfacerse a sus anchas. El lenguaje, *antes que* ser algo que sirve para comunicarse, tiene que ser el último recurso que tiene el niño para alcanzar el absoluto, o dicho de otra forma, para intentar no haber nacido, o dicho de otra forma, para intentar ser Dios.

Lo *anterior* en el lenguaje es lo que llamamos su gramática. Pero esta "anterioridad" de la que estamos hablando es anterior a la gramática. No es la gramática del lenguaje, es la gramática de la inserción en el lenguaje. Y es una gramática teológica. En su inserción en el lenguaje, el ser humano se juega, podría decirse, *un problema teológico*: lograr seguir siendo Dios a pesar de la castración, a pesar de haber nacido, a pesar de la finitud (a pesar, por tanto, de no ser Dios). Una vida puramente natural lograría resolver ese problema "a su manera": muriendo, muriendo, como dice Freud, "a su manera".

No nos vamos a detener en este punto, que es crucial, porque nos llevaría demasiado lejos, hacia una aclaración de lo que debe entenderse en Freud por la famosa "pulsión de muerte". Baste decir que el ser humano no soluciona las cosas, como el resto de los seres naturales, muriendo, sino hablando. Lo cual nos obliga a hacer una equivalencia, muy común en el mundo de la etnogra-

fía, entre la palabra y la muerte (al fin y al cabo, el derecho a la palabra se suele conquistar mediante un rito de paso en el que el iniciado muere; para renacer, si se quiere, pero en una vida atravesada ya —o más bien nihilizada— por el lenguaje). Lo que los seres naturales consiguen muriendo, quedar inmóviles como un dios, lo seres humanos lo logran hablando. "A su manera" los seres lingüísticos logran ser Dios hablando.

Y es muy cierto que al hablar, precisamente, logran conformarse con no ser dioses... pero, como estamos viendo, solo a condición de que en el hecho mismo de hablar se haya logrado completar una especie de Dios. El lenguaje es la aceptación de la castración, pero, al mismo tiempo, para que se acepte el lenguaje es preciso que en su inserción en él se satisfaga aquello que el lenguaje hace imposible. De lo contrario, el sujeto nunca aceptaría dejar de buscar su satisfacción total a través de una inmensa rabieta natural que culmina en la muerte y a la que, en todo el reino animal, se llama, precisamente, vivir.

El ser humano no escapa a esa maldición natural. Pero es como si hubiera logrado engañar a la naturaleza y hacerla creer que ya ha muerto. La naturaleza se enreda en el triángulo de los pronombres personales y da al sujeto por muerto, como si encontrara ahí la completa satisfacción de un dios. Y ese despiste de la naturaleza permite al ser humano vivir aún un poco más, unos 70 u 80 años que pasan muy rápido, pero en los que, a veces, da tiempo para pensar algo verdadero, justo o bello, e incluso, también, a veces, para ser feliz de una forma que la naturaleza no puede conocer.

Somos un Jesucristo mal hecho, un Jesucristo sin Espíritu Santo. Somos adultos en la medida en que la Trinidad se completa solo a nuestras espaldas, de modo que no interviene en nuestras vidas más que como síntoma neurótico. Volviendo a nuestro ejemplo anterior: nos dicen ¡eh, tú!, y decimos ¡ah, yo, no él!, pero al decirlo... nos ponemos colorados. Si investigáramos —con un microscopio psíquico— la química de ese "ponerse colora-

do", encontraríamos ahí un procedimiento nouménico para que yo, tú y él completen el dios que la existencia lingüística echa a perder. En esa especie de digestión nouménica, el sexo se incrusta en la gramática del lenguaje como una especie de residuo infantil adherido a las estructuras puramente lingüísticas. Dicho un poco en broma, pero sin traicionar la naturaleza del problema: mientras que logramos ser un dios porque nos ponemos colorados, tenemos un resquicio para relacionarnos con la realidad en tanto que sujetos hablantes. En ese resquicio, en esa grieta, intentamos todo el tiempo ser adultos e, incluso, llegado el caso, intentamos, incluso, decir cosas verdaderas, justas y bellas.

RAZÓN Y DESTINO

Como se ve, estamos ahondando en el tipo de material humano con el que tiene, inevitablemente, que contar la Ilustración. Ya vemos que no es tarea fácil. A las malas noticias que ya nos trajo Marx, tenemos que sumar ahora las malas noticias que nos han traído Freud y el psicoanálisis. Habíamos comenzado este libro hablando de la dificultad que tiene la "educación" para desenvolverse en un mundo de síntomas y no, ni mucho menos, de simples errores. La voz de los síntomas, como estamos viendo, habla de forma "metafísica". Impone o intercala en la vida adulta todo un metabolismo ontológico hecho de retazos de infancia, de necedades e insignificancias contingentes. Juanito se desmaya al ver los caballos y, finalmente, todo ha dependido de una contingencia muy necia: una criada que fregaba el suelo de rodillas no llevaba bragas y Juanito, al pasar, le vio los genitales. Se puede montar un sistema metafísico con este tipo de experiencias infantiles. Y lo interesante del asunto es que todo ese metabolismo sexual infantil habla a la vida adulta, como antes dijimos, como una voz oracular. No habla en primera persona, habla como una especie de tercera persona que tuviera la peculiaridad de ser categórica. Habla al yo, desde ningún sitio, o, si queremos, desde los cielos. Es decir, habla con el carácter categórico y absoluto de un imperativo y de una certeza. Y de este modo suplanta la voz de la

moral y de la razón: su palabra pesa más que la verdad y que la justicia [67].

Por supuesto que esa voz no tiene nada de verdadera ni de justa. Pero se impone por los mismos cauces que deberían imponerse la verdad y la justicia. Tras esa voz, bien lo saben los psicoanalistas, no hay que más que un montón de basura infantil sedimentada. Pero es una "basura" que se expresa de forma tan categórica como si fuese justa o verdadera. Esto es, en efecto, lo que llamamos "destino", el destino, en este caso, "edípico": algo que, sin ser justo ni verdadero, se cumple como si debiera cumplirse como un designio divino. Y como si, en el fondo, fuera más real que la realidad misma. Nada parece real (aunque bien que lo es) en la vida de Edipo, excepto el camino que recorre para escapar a su destino y que le lleva, precisamente, a cumplirlo.

Este es el punto en el que Jorge Alemán señala con toda la razón que la tarea de la Ilustración se vuelve casi impracticable, quizás, incluso, imposible. Ahora bien, tampoco hay que confundirse respecto a esta dificultad. Primero, porque, desde el principio, la historia de la filosofía se ha propuesto cosas imposibles (explicar la luz con sombras, por ejemplo) y, sin embargo, a veces ha salido victoriosa. Segundo, porque el psicoanálisis mismo es una manera de enfrentarse a esa imposibilidad. Freud lo sabía muy bien, y por supuesto, Jorge Alemán, también. Pero sí que es cierto que el problema es muy grave: el superyó habla el mismo lenguaje que el imperativo categórico, habla con la misma voz que la razón. Es más —como ha mostrado Alemán mejor que nadie—, cuanto más intentamos depurar la voz de la razón, cuanto más intentamos depurar la moral de contenidos empíricos y contingentes, más facilitamos que la "voz gruesa" del superyó siga vociferando obscenamente. Y tal y como estamos diciendo, en realidad, tras el superyó no tenemos más que el ello infantil, con toda su contingencia empírica inefable o prelingüística. Creemos escuchar la voz de la razón y son los genitales de la criada, que vimos por casualidad a los dos años, los que nos hablan desde un orácu-

lo infantil. De este modo, el inconsciente no solo coloniza el mundo del deseo. Coloniza mucho más eficazmente aún, el mundo moral se acopla en la voz del deber y se convierte en destino. Impregna de sexo infantil el imperativo categórico, la prudencia, la sensatez y el juicio.

Toda esta "basura infantil" no se deja limpiar mediante la *educación*, porque la educación presupone el lenguaje y el lenguaje no es posible sin ella. El problema es muy grave, pues estamos haciendo tambalear el pilar más fundamental de la Ilustración, el término medio necesario entre el ser y del deber ser, entre la realidad y la razón: la educación. Eso no nos convierte, quizás, en inevitables siervos de una religión privada tejida de necedades inconscientes. Pero sí nos pone más difícil la tarea de la libertad.

Así pues, los rasgos de carácter no son otra cosa que moralidad inconsciente. Un tímido que no se atreve a abrir la boca sabe perfectamente que no le va a tragar la tierra, nadie pierde hasta ese punto el "principio de realidad". Tampoco es el principio del placer quien le aconseja no despegar los labios, porque el principio del placer no aconseja nada de nada. Solo queda una posibilidad y es que sea el principio del deber el que está en juego. El tímido dice "no puedo" y todos ven que sí que puede, perfectamente. Pero es que no es que no pueda, es que no debe, aunque vete a saber por qué. Un rasgo de carácter es una especie de religión privada, del mismo modo que un rasgo cultural está amasado de religiosidad colectiva. Ahora bien, tras la "moralidad inconsciente" en la que consisten los "rasgos de carácter" no se encuentra —como ya venimos diciendo—, más que un montón de residuos infantiles amontonados en una biografía. Como decíamos en el capítulo anterior, la diferencia con una religión colectiva y consciente es que los síntomas, los rasgos de carácter, no pretenden tener razón. Actúan como fanáticos religiosos, pero ciegos. Precisamente por eso es tan peligroso arrinconar los rasgos culturales hasta la asfixia, como hemos comentado que no ha dejado de hacer el capitalismo. Si se arrincona la superstición colectiva, el re-

sultado es la superstición privada. Y con ello, la posibilidad de la Ilustración siempre sale perdiendo, pues la primera pretendía, al menos, tener razón; la segunda es igual de absurda y de fanática, pero ya ni siquiera pretende tenerla. Un pueblo sin cultura, pero con psiquismo, es una realidad imprevisible y, sin duda, aterradora [68].

ILUSTRACIÓN, SEXO Y POPULISMO

Decía Chomsky que todo lo que le había interesado a lo largo de su vida como pensador podía resumirse en dos problemas: el de Platón, "¿Cómo es que sabemos tanto a partir de tan pocos datos?", y el de Orwell, "¿Cómo es posible que cerremos los ojos ante datos tan obvios?". ¿Cómo podemos ser tan competentes lingüísticamente y tan ciegos políticamente? A su vez, Freud, en *El malestar en la cultura*, se preguntaba: ¿por qué al hombre le resulta tan difícil ser feliz? Entre estas preguntas queremos deslizar otra de alguna forma muy relacionada con ellas: ¿cómo es que el ser humano es capaz de aguantar tanto? Y aún podría añadirse una pregunta que planteaba Cioran: cuando contemplamos la vida de los otros, con toda su miseria y su indiferencia hacia la verdad, la justicia y la belleza, es inevitable, a veces, preguntar, "pero ¿cómo es que no se matan?"

Lo que estamos viendo en estas páginas es que para los sujetos lingüísticos que nacen del sexo y sin saber hablar hay siempre un problema más profundo e inasible que el mundo o la verdad. Para los nacidos del sexo, el lenguaje no puede limitarse a ser una herramienta para la comunicación o para la acción. Entre los intersticios del lenguaje, escondido tras el engranaje que nos impele a hablar en primera persona, se esconde un continente inexplorado, al menos hasta que Freud fue capaz de dar con él. Independientemente de que seamos muy freudianos o poco, lo que no cabe duda es de que es ahí donde se localiza el objeto científico de la psicología. Y, en ese sentido, Freud tiene el mismo mérito que Galileo respecto a la física, el de haber señalado en qué consiste el objeto a conocer.

Una encuesta del año 2009 arrojaba un resultado aparentemente paradójico. El 70% de los españoles están seguros de que los que gobiernan en realidad no son los políticos y los parlamentos, sino los bancos. Sin embargo, esa misma encuesta constataba que el 90% de los españoles afirmaban vivir en una democracia parlamentaria. Se podrían multiplicar este tipo de ejemplos y seguir preguntando con Chomsky ¿por qué tanta ceguera?, ¿por qué tanta indiferencia a la verdad?, ¿qué pasa con el principio de no contradicción?, ¿cuántas contradicciones, y cuánta injusticia y cuánto mal es capaz de aguantar un ser humano sin romperse?

¿Se trata solo de un problema de manipulación mediática, de control ideológico, de domesticación del ser humano desde su más tierna infancia? Quizás eso sea muy importante, pero estamos viendo que hay un problema más originario en todo esto, y el "constructivismo" muchas veces, en lugar de explicarlo, tiende más bien a encubrirlo. El problema no es solo que la infancia esté "construida", hay un problema previo que es preciso encarar: el problema de que exista la infancia. La gente tiene problemas más próximos y más profundos que la injusticia del capitalismo o el patriarcado y, desde luego, problemas más acuciantes que la verdad. Algo que tiene que ver con el hecho de haber tenido infancia, de haber nacido y de no haber nacido hablando.

El problema es que la infancia no es algo que dejemos atrás, sino algo que nos espera siempre en el futuro, hagamos lo que hagamos por evitarlo. La infancia se nos aparece siempre como un destino. La vida adulta transcurre a través del lenguaje. Pero como hemos visto, la infancia se incrusta en un intersticio del lenguaje que tiene la forma de la Trinidad.

Hablamos, pero al contrario que los ángeles o quizás que los marcianos, hablamos en primera persona. La palabrita "yo" preside todo nuestros discursos y declaraciones. Podemos decir "te quiero", pero a condición de conjugarlo en primera persona. Y ya hemos visto lo que esto significa: al mismo tiempo que decimos "yo te quiero", estamos inevitablemente diciendo muchas otras

cosas. Estamos habilitando un lugar lingüístico en el que yo, tú y él pueden ser la misma persona, pueden ser intercambiables *sin que pase nada* (aunque con un inevitable efecto *colateral:* los síntomas, los rasgos de carácter). Eso de hablar en "primera persona" no es algo tan espontáneo o tan natural como podría parecer. Los esquizofrénicos y los paranoicos se sitúan de otro modo en el lenguaje. Y los neuróticos (y todos lo somos más o menos) para decir "yo" tienen que movilizar a veces un inmenso sufrimiento.

Antes hemos aludido ya a ello: a través de la primera persona, se introduce en nuestro lenguaje un plus gramatical, un exceso de gramática. Decíamos que a veces las frases casi no podían salir. Pero caigamos en la cuenta de que, por eso mismo, el mundo, que se vive siempre a través de un hablar que habla en primera persona, *no logra por tanto despertar suficiente interés, ni para bien ni para mal.*

Es un tema muy clásico: la servidumbre voluntaria o, también, la banalidad del mal. Todos los sistemas de dominación de clase han contado siempre con la servidumbre voluntaria. El patriarcado se sostiene con la colaboración de las mujeres. Y la vida, incluso cuando es atroz —incluso para hacer a Cioran exclamar ¿cómo es que no se matan?—, nunca parece ser lo suficientemente mala. Nos preguntamos ahora, leyendo a Hannah Arendt, cómo pudo colapsar moralmente la población alemana que sabía y no sabía de la existencia del Holocausto. Pero, en nuestra Europa fortaleza, vivimos a diario en una especie de Auschwitz invertido y no por eso despertamos moralmente. Hay mil reflexiones oportunas que se pueden hacer al respecto. Pero, si se quiere comenzar por el principio, hay que partir de una observación. Para un sujeto nacido del sexo, para un sujeto con infancia, para un sujeto, en fin, que tiene que hablar en primera persona, el mundo no es ya nunca una cosa demasiado interesante. El mundo mismo no es interesante; no digamos ya la verdad, la justicia o la belleza.

El mundo, la verdad o la justicia son asuntos que competen a una existencia a través del lenguaje. Y el problema es que no es

nada seguro que para los sujetos que han nacido del sexo y sin saber hablar los acontecimientos de una existencia lingüística sean una cosa muy importante.

Podría ocurrir, en efecto, que una existencia lingüística fuera algo ya siempre demasiado *nihilizado*, algo que ya no pudiera nunca ser demasiado "real". Esto siempre ocurre en mayor o menor medida, pero es muy llamativo en el caso de los neuróticos. El neurótico ya tiene bastante con sus síntomas, el mundo para él es algo secundario. Algunos, cuando hablan de una fiesta, hablan de la fiesta, de lo que pasó. Otros hablan de cómo se sintieron. Y otros, incluso, parecen especialistas en lograr que lo único que al final pasó en la fiesta fue que ellos se sintieron así o asá, hasta el punto de que hubo que interrumpir la fiesta para asistirles emocionalmente. Lo normal sería que el mundo fuera lo interesante, pero lo que suele ocurrir es que nosotros tapamos el mundo, como si pretendiésemos ser más interesantes y complejos que él. Es lo que podríamos llamar el "síndrome del álbum de fotos": aquí estoy yo y las Pirámides, yo y la selva Lacandona, yo y la Torre Eiffel, yo y los indígenas de Polinesia...

En el límite, eso ocurre cuando el sujeto agota todas sus energías en insertarse en el lenguaje, de modo que luego ya no le quedan fuerzas para utilizarlo. Los que hemos nacido del sexo y sin saber hablar, tenemos que insertarnos en el lenguaje, tenemos una *prehistoria*. Nuestra historia adulta viene precedida de una "prehistoria" (tan larga como la eternidad, porque sin lenguaje no se puede medir el tiempo) en la que se produjo la inserción del sexo en el lenguaje. Y la prehistoria en la que "aprendimos a hablar" nunca deja de poner condiciones a la vida lingüística. Hay que reparar, además, en que se trata de una *prehistoria prelingüística* que, precisamente por eso, los sujetos que hablan no pueden *recordarla* y quizás, ni siquiera, *concebirla*.

Hemos visto más arriba ya que "aprender a hablar", acomodarse en una vida lingüística, siempre es, de alguna manera, renunciar a algo, renunciar al mundo de la infancia. Y este trueque

sigue operando ahí, durante toda la vida: si una vez se cambió el mundo por el lenguaje, ya nunca más será seguro que el mundo sea más importante que el lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. Pero los sujetos que han tenido que aprender a hablar, porque no han nacido hablando, no son buenos poetas, no se limitan a poner la palabra al servicio de las cosas. Utilizan las palabras para otra cosa más enrevesada que el mundo. Es muy cierto que sin lenguaje no hay "mundo" (no es preciso leer a Heidegger para llegar a semejante conclusión). Pero eso que llamamos "mundo" vino a sustituir a algo, ese "mundo" surge de una mutilación, de una castración, de una renuncia a algo. Podemos llamar a ese "algo" con distintos nombres fallidos: ese algo es, sencillamente, lo que sería una existencia puramente natural, es el Absoluto, la Totalidad, o quizás, sea más correcto decir el puro y simple hecho de no haber nacido nunca o, por lo menos, de no haber tenido que aprender a hablar.

Los sujetos finitos sexuados tienen problemas más graves que los que surgen en su existencia lingüística: tienen el problema de *haberse tenido que conformar con una vida lingüística*.

Tienen el problema, podríamos decir, de haber tenido que aceptar el lenguaje a cambio de... en fin, a cambio de lo que habría sido un "habitar el mundo sin lenguaje". ¿Cómo ha sido posible, cómo ha sido aceptado este trueque? Es a esto a lo que responde Freud, en concreto con su famosa "segunda tópica". El yo tiene que ofertarse al ello como objeto de amor. Y para ello tiene que movilizar un complejo sistema de identificaciones que hagan al ello (que nunca renuncia, por definición, a su satisfacción) creer que está satisfecho con aquello que, precisamente, lo ha puesto "fuera de juego".

El problema es que un sujeto de estas características, para decir la verdad o para decir "esto que está ocurriendo es intolerable", o incluso para decir "no aguanto más este mundo", tiene que haber dicho previamente "yo". "Yo" no es más que una partícula lingüística que señala el lugar en el que los sujetos nacidos del

sexo y sin saber hablar se insertan en el lenguaje. Como partícula lingüística no tiene mayor problema, desde luego. Pero antes hemos visto que, psicológicamente, en cambio, se trata de una cosa, digamos que imposible de explicar: "Un yo que es un tú para un él que es un yo para un tú que es un yo y es un él para un yo que...". Psicológicamente, supone movilizar de continuo una forma de resolver el misterio de la Santísima Trinidad: tres personas en una. Y el problema es que es imposible situarse en ese lugar lingüístico sin movilizar, desde no se sabe qué "prehistoria", una *pesada carga* que, además, no puede ser —digamos— "traducida al lenguaje".

Y, en efecto, para muchas personas, esa "pesada carga" es más pesada que el mundo mismo. Incluso si el mundo es un mundo tan malo como este. Y aunque no sea cuestión de si el mundo es peor o mejor: esa "carga" es de todos modos tan complicada que no deja tiempo ni ganas ni fuerzas ni para la verdad ni para la acción política.

Intentamos ser personajes de Shakespeare, pero para serlo tenemos que pasar *antes* por ser personajes de Kafka. R. D. Laing hacía a este respecto una interesante comparación [69]. Tanto los personajes de Shakespeare como los de Kafka podríamos decir que lo pasan fatal. Pero los personajes de Shakespeare son sólidos, enteros, completos, seguros ontológicamente: solo en una situación límite preguntan de pronto ¿ser o no ser? Los de Kafka, en cambio, son personajes rotos, desfondados, incompletos, ontológicamente inconsistentes o incluso imposibles: son seres que no logran ni ser ni no ser. Para un personaje de Shakespeare, el problema es el mundo. Para uno de Kafka, el mayor problema es él mismo.

La mayor parte de la gente está demasiado entretenida consigo misma como para entretenerse con otras cosas como el mundo o la verdad o la justicia. Lo más importante es comprender que esto no es un problema de "egoísmo". No es un problema de que la gente piense ante todo en sí misma. Todo lo contrario: ese "en-

tretenerse consigo mismo” *tampoco deja espacio para el egoísmo.* Muchas veces es autodestructivo, masoquista, obsesivo, gratuito. Lo que llama la atención en el carácter neurótico (e insisto, todos somos neuróticos en este sentido) es que parece estar todo el rato tirando piedras contra su propio tejado en una especie de obsesión autodestructiva. Desde fuera, se ve muy fácil que un tímido tendría muy fácil arrancarse a cantar por bulerías, o que un neurótico obsesivo no tendría más que pisar las rayas de las baldosas para comprobar que no pasaba nada. Se ve muy fácil que un depresivo incapaz de salir de la cama no tiene más que hacer un esfuerzo y levantarse. Se ve claro que todo consiste en una especie de manía autodestructiva. Pero, al mismo tiempo, se ve muy claro, también, que hay una cierta “complacencia” en la desgracia. Que hay una cierta satisfacción en tanta autodestrucción, que, paradójicamente, hay mucha satisfacción en tanta infelicidad. “Parece que te complaces en tu desgracia” es una de las frases más corrientes que, a la desesperada, ensayan los amigos cuando intentan animar a un deprimido.

Ya hemos visto lo que esto significa. El ser humano nunca está haciendo una sola cosa cuando vive a través del lenguaje. Al mismo tiempo que habla y dice ser muy desgraciado, un simio se está masturbando a sus espaldas. Puestos a hablar de egoísmo, será el simio el egoísta, no el interesado. Igual que la masturbación retórica impide al pedante hablar *de verdad*, la mayor parte de los humanos intentamos todo el tiempo hablar, pero nuestra palabra es de continuo secuestrada por un simio que se masturba. Y lo más grave de todo, lo más inquietante para las esperanzas de la Ilustración (tal y como vimos en el parágrafo anterior) es que esto ocurre tanto más cuanto más racionales intentamos ser, pues el superyó aprovecha precisamente la pureza racional, como si se tratase de una autopista, para hacerse oír con un griterío tiránico. A lo largo de este libro hemos tenido ya algunos ejemplos de esto: finalmente, los intentos políticos del populismo han acabado por ser menos irracionales que los proyectos políticos de la razón. Por poner un ejemplo, digamos que el culto a la personalidad de

Hugo Chávez ha sido mucho más antropológicamente normal, prudente, sensato y comprensible que el culto a la personalidad de Stalin, de Mao o, no digamos, de Kim Il Sung.

Una vez Lacan dijo poco más o menos algo así: "Como psicoanalistas estamos acostumbrados a tratar con gente muy desgraciada. Pero, en tanto que psicoanalistas, sabemos también que, en eso que les hace tan desgraciados, encuentran alguna suerte de satisfacción. Con su desgracia, de alguna manera, *se* satisfacen. Nuestra tarea es averiguar quién es ese 'se' que se satisface en eso que les hace tan desgraciados".

Es un excelente resumen. El problema del neurótico es intrincado, porque su enemigo no es la desgracia, sino la satisfacción. Es mucho más fácil intentar huir del infortunio que de la felicidad. Y lo malo es que los síntomas están amasados con una especie de felicidad bastarda. Es lo que los lacanianos llaman "goce", una palabra, en verdad, muy bien escogida.

Pues bien, lo que estamos diciendo es que, en una vida lingüística, el goce es lo primero y solamente por casualidad es posible trabajar en favor de otra cosa, ya sea el mundo, la verdad, la justicia o la belleza. Es algo que se aprecia perfectamente en los movimientos políticos. La izquierda marxista no fue nunca muy consciente (explícitamente) de ello, pero los populismos, sobre todo los de derechas, saben muy bien que por ahí circula la sangre de la política. Cuando se trata de organizar un movimiento político, hay que contar con que lo normal es la masturbación. Hay que contar con que, en principio, a los seres humanos solo por casualidad (aunque sea una casualidad infinitamente interesante, sobre la que precisamente reflexiona toda la historia de la filosofía) les interesa la verdad, la justicia o la belleza; incluso que solo por casualidad y de refilón les interesa el mundo. Que lo normal será tener una competición de pertenencias, una profusión de identidades que tienden a acoplarse, antes que nada, a distintas modalidades de goce. Y que, en todo caso, si se es suficientemente hábil, se logrará colar por ahí algún que otro programa político.

Por eso es tan importante que todas las conquistas de la razón en la historia se traduzcan en legislaciones. Es decir, en decisiones que no pueden cambiarse sin coherencia con los principios de la razón (o por lo menos, sin coherencia con la Declaración Universal de Derechos Humanos). Es muy importante que cada conquista de la razón no tenga marcha atrás con arreglo a derecho. Que la razón gane de vez en cuando es poco menos que un milagro que ocurre muy de vez en vez, pero que todos los días ocurre, de todos modos, un poquito. El avance es a veces muy lento e imperceptible. Pero precisamente porque no tiene marcha atrás, hay que asombrarse de que es lo suficientemente rápido, de que es, incluso, vertiginoso. Se puede afirmar sin ambages que desde la Revolución francesa, y pese a que casi todo fueron derrotas y fracasos, la humanidad ha progresado más que en milenios de existencia neolítica y en decenas de siglos de historia.

El ser humano no puede ser adulto sin pagar un tributo a la infancia y al sexo. La Ilustración no puede desentenderse de este problema crucial. Lo que sí que puede proponerse es una humanidad que aprenda a pagar ese tributo *de otra forma*, de una forma que no sea patriarcal, sexista, indigna o ridícula. Pero no puede pasarse de lista. Porque, como la paloma de Kant que pensaba que volaría mejor sin la resistencia del aire, puede romperse la cabeza contra el suelo. Nuestro objetivo es una república cosmopolita, no una Ciudad Juárez sin fronteras.

MINORÍA Y MAYORÍA DE EDAD

Habíamos comenzado diciendo que la Ilustración se concibe a sí misma como una nueva mayoría de edad para la humanidad, capaz de superar lo que Kant llama su "autoculpable minoría de edad". El problema reside —si hay algo de cierto en lo que venimos contando en este capítulo— en que el pensamiento de la Ilustración, que supo pensar muy bien la arquitectura de una república capaz de abrir espacios para la razón en el interior de la ciudad, sin embargo, no tenía, hasta Freud, las herramientas teó-

ricas suficientes para pensar en serio el concepto de *minoría de edad*.

Nos hemos ocupado de este problema en el libro *Geometría y tragedia,* y nos limitaremos aquí a algunas generalidades. Hemos visto en general que el paso de la infancia a la vida adulta, como el paso de la naturaleza a la cultura, exige pensar en una instancia que al mismo tiempo que no renuncia jamás a su satisfacción puede, sin embargo, ser reconducida a satisfacerse en un lugar imaginario. Nos hemos referido a esta instancia con el nombre de ello o, a veces, sencillamente con el nombre de "naturaleza". Ya dijimos que ni se puede ni conviene intentar llenar de contenido empírico cómo habría de ser esa realidad prelingüística. Nos basta señalarla tan solo como aquello que la vida cultural y lingüística viene a mutilar. En todo caso, Lévi-Strauss nos proporciona una imagen inevitable: lo contrario de una "sociedad" son hordas consanguíneas endógenas guerreando entre sí. Es por eso por lo que afirma, con toda la razón, que la familia, lejos de ser la célula con la que se construyen sociedades es, más bien, una amenaza cancerosa en el seno de la sociedad, "la emanación", nos dice, "de la naturaleza en el interior de lo social". La sociedad no cesa de inventar artilugios (las relaciones de parentesco, en primer lugar, es decir, una determinada forma de intercambiar mujeres entre grupos) para impedir que la familia crezca sobre sí misma, de modo que amenace con convertirse en una sociedad dentro de la sociedad. La mafia familiar siempre es la mayor de las amenazas para el orden de la sociedad. Por supuesto, el arma fundamental contra la familia no es otra que la prohibición del incesto.

Ahora bien, nos dice Lévi-Strauss, la sociedad tiene que "otorgar a la familia alguna suerte de reconocimiento", pues los seres humanos, por mucho que se pretenda simbólicamente que son gestados durante un rito de iniciación, en realidad siguen siendo paridos por su madre, en el seno de una familia y, además, aprenden hablar en la familia, no durante el rito de iniciación. El hechicero pretende, sin duda, que el neófito ha muerto y que se ha

vuelto a gestar gracias a los ritos de la comunidad, pero el hechicero, sencillamente, es un mentiroso. Es cierto que la sociedad pone mucho empeño en negar que los hijos son paridos por su madre, pero el caso es que, sin el concurso de la madre y de la familia, no hay seres humanos. La sociedad puede declarar la guerra a la familia, pero la sigue necesitando. Se requiere, por lo tanto, que la familia quede satisfecha y que, al mismo tiempo, sufra la mutilación de la prohibición del incesto, que la obliga a entregar sus miembros a otras familias mediante el matrimonio.

De nuevo, nos encontramos con el mismo problema que hemos estado tratando. La familia tiene que satisfacerse y su satisfacción tiene que no producir efectos *reales* (pues estos no podrían ser —por definición— sino el incesto y la guerra y, por lo tanto, la negación misma de la sociedad). De nuevo, en este caso, necesitamos algo así como un *sueño*. La familia tiene que permanecer *dormida* y, al mismo tiempo, *satisfecha*. Se sueña —decía Freud— para poder permanecer dormido. Si no soñáramos, los deseos y necesidades nos movilizarían constantemente hacia sus objetos, y sería imposible descansar al solicitársenos una intervención ininterrumpida en la realidad. Si, por el contrario, habiéndome acostado sediento, sueño, por ejemplo, que me levanto, voy a la cocina y bebo agua del grifo, permanezco dormido, es decir, quieto y sin hacer nada: encuentro una satisfacción en lo que es una forma de no intervenir en la realidad, lo que da al cuerpo una oportunidad para descansar. Esta es la estructura de lo que Freud llama "sueños infantiles". En los sueños "adultos", es decir, en los que interviene la deformación onírica, la estructura básica es la misma, pero la alucinación satisfactoria queda deformada al ser lanzada por el pasillo de una nube azarosa de significantes con los que se "asocia libremente"; la elaboración onírica, que produce así metáforas y metonimias, guarda una entera semejanza con lo que ocurre con cualquier mensaje que es lanzado en un pasillo de comunicación tribal, en el que "todo el mundo le cuenta todo a todo el mundo". En los pasillos de comunicación tribal, los mensajes se deforman, se condensan, se desplazan,

se invierten, de modo que nunca se sabe lo que al final acabará contándose. Pero, finalmente, ciertos mensajes resisten la deformación y se cristalizan como mitos o leyendas. La deformación ha vuelto interesante lo que, sencillamente, "ha llegado a interesar". Desde el punto de vista de la verdad, de la justicia o de la belleza, esto puede resultar poco loable (de ahí, la animadversión de Sócrates hacia los poetas), pero antropológicamente es la norma: lo interesante es producto de la deformación oral. De ahí que la "cultura" nunca muestre sus cartas con más facilidad que los sueños.

El ello, habíamos dicho, no acepta renunciar a sus pretensiones en la realidad más que a condición de que el yo acepte estar trenzado de rasgos de carácter y de síntomas neuróticos. Adheridos al triángulo de la pronombres personales, este tinglado onírico es la condición del lenguaje adulto, es una especie de sueño que tenemos que soñar despiertos. Del mismo modo, podemos plantear ahora, para que la familia permanezca dormida (en lugar de despertar como una especie de mafia que aspire a suplantar a la sociedad) es preciso satisfacerla en una especie de sueño cultural. La familia no acepta renunciar a sus pretensiones más que con la condición de que la sociedad se comprometa en adelante con ciertas costumbres, con determinados rituales y creencias, con determinada lengua materna; la familia no acepta renunciar a sus pretensiones más que a cambio de que la sociedad soporte estar tejida de costumbres y atravesada por la identidad. Esas supercherías indígenas que la Ilustración consideró características de una minoría de edad autoculpable escondían, en realidad, el procedimiento mismo por el que, desde el neolítico, el hombre había logrado arrancar del seno de la naturaleza un nuevo curso para la sociedad: eran, en suma, la manera de vencer a la infancia y a la familia.

La única forma de vencer el reino natural de lo consanguíneo es reservar a la naturaleza un rincón social para satisfacerse a sus anchas sin producir efectos. La cultura es "lo que no es familia",

el conjunto de vínculos no consanguíneos; pero estos vínculos tienen que trenzarse de un modo capaz de dejar a la familia satisfecha en su renuncia misma a sus más exigentes pretensiones. La familia acepta ser amputada de sus miembros por la prohibición del incesto, entregando a sus hijos e hijas a los vecinos, a cambio, siempre de algo; en primer lugar, del sistema de parentesco mismo, a cambio, pues, de que tenga sentido decir "padre", "tío", "primo", etc. (hasta el punto de que la forma en la que nombramos los roles familiares no es tanto una manera de dividirla en partes como la forma misma de combatirla y vencerla; el incesto, por el contrario, destruye y vuelve ininteligibles las categorías de parentesco, pues ser madre de tus hermanos, por ejemplo, vacía de sentido las categorías de parentesco). Solo con la contrapartida de este "reconocimiento", la familia acepta no intervenir en la realidad, dejando en esta "no intervención" un espacio libre para la sociedad.

Ahí donde la familia queda satisfecha "con nada" se produce una brecha en la que la cultura puede arraigar. Pero, como vemos, la familia acepta ser vencida por la cultura solo si esta adquiere el compromiso de producir constantemente una especie de nada satisfactoria, un "nihilismo satisfactorio". Así como dijo Freud que funcionaban los sueños, satisfaciendo deseos con alucinaciones, es decir, "con nada", debe, en el fondo, funcionar la cultura: la familia acepta ser vencida a cambio de que la sociedad acepte no dejar de soñar un sueño capaz de satisfacerla. O dicho de otra forma: igual que el ello freudiano aceptaba renunciar a sus pretensiones a cambio de que el yo soportara estar tejido de rasgos de carácter y de síntomas, la familia acepta renunciar a sus pretensiones *a cambio de que la sociedad soporte estar tejida de costumbres, ritos e identidades.* En uno y otro caso, el *deber ser* surge de la necesidad de satisfacer deseos, pulsiones o necesidades *sin provocar efectos reales*. Este "deber ser" no tiene, por supuesto, nada que ver con el que se ocupó de pensar la Ilustración, pero indica algo que, es cierto, no es posible encontrar en la *Crítica de la razón práctica*: la heteronomía moral no está solo tejida de in-

clinaciones, sino también de deberes inconscientes. Recordemos las palabras de Freud ya citadas más arriba: no solo somos "mucho más inmorales de lo creemos, sino mucho más morales de lo que sabemos" [70]. Ahora bien, esta moralidad inconsciente no obedece a ningún imperativo categórico, sino a dioses desconocidos con los que el psiquismo ha ido adquiriendo compromisos indomeñables cada vez que se veía forzado a renunciar a una satisfacción en la realidad. Cuando el niño renuncia al mundo de la infancia, todo un mundo de identificaciones ocupa su lugar y se adhiere al triángulo de los pronombres personales. Cuando la familia renuncia al incesto y la guerra, la sociedad se impregna de sexo y se trenza con ritos e identidades (no es necesario advertir, por supuesto, que el "cuando", en este caso, no tiene ningún sentido cronológico).

El escollo inquietante con el que se estrellan aquí las esperanzas de la Ilustración es que, en este sentido, el mundo de la superstición no es ya tan solo que no se pueda educar sin reatroalimentarlo (pues la educación presupone el lenguaje y es el propio lenguaje el que se sustenta sobre un lecho trascendental trenzado de supersticiones), es que, además, no puede enfrentarse sin más como un problema a solucionar, porque es que *no es un problema*, sino una *solución* (a otro problema). Efectivamente, como venimos diciendo desde principio de este libro, "hay que ser un poco antropólogo" para entender con qué estamos jugando. No se puede resolver el problema de la mayoría de edad sin prestar toda la atención a la familia, la infancia y el sexo. El primer éxito del ser humano frente al curso de la naturaleza, eso a lo que llamamos "cultura", se levanta sobre un dispositivo muy preciso, capaz de vencer las pretensiones endopráxicas de la familia, proporcionando a esta un lugar en el que puede quedar satisfecha sin producir efectos, es decir, mediante una maquinaria capaz de poner en obra, constantemente, para el consumo familiar, una especie de "nada apetecible", una maquinaria —atravesada de ritos, creencias y costumbres— capaz de satisfacer con nada. Y al

mismo tiempo, es preciso fundar en esa "nada" una sociedad, es decir, un espacio para la supervivencia "no natural".

Ahora bien, tras el éxito neolítico que consolidó lo cultural frente a la naturaleza, la pretensión ilustrada de arrancar, a su vez, a la propia "cultura" un espacio para la razón, en el que germinaría una nueva forma de hacerse cargo de la ciudad, se veía obligada a considerar, con demasiado apresuramiento, a la consistencia cultural misma como "minoría de edad". Es decir, la Ilustración se veía abocada a llamar minoría de edad y a considerar un "problema" (el problema de la superstición) a lo que, en realidad, era la solución antropológicamente normal para enfrentar la cuestión de la mayoría de edad. Un proyecto semejante, si se limita sencillamente a dictar leyes —como quien escribe en un papel mojado—, poniendo "entre paréntesis" los requerimientos de la mayoría de edad indígena, al ser considerada esta, en adelante, precisamente como menor de edad ¿no corre el paradójico riesgo de liberar todas las fuerzas de la familia y de la infancia, es decir, de la verdadera minoría de edad, *contra lo social*? Así tiene que ser, en efecto, si se repara en el hecho de que lo que insensatamente se llamó "minoría de edad" escondía nada menos que el procedimiento exitoso con el que el neolítico había logrado arrancar al curso natural un espacio para esa mayoría de edad a la que llamamos ser humano, esa mayoría de edad capaz de separar a los animales de los hombres, a lo crudo de lo cocido, a la naturaleza de la cultura. El panorama político del que hemos partido en este libro, una globalización "asaeteada de arcaísmos por los cuatro costados", parece confirmar el desastre de semejante experimento antropológico. También el hecho innegable de que la cuidadosa atención prestada a la familia por parte de las sociedades indígenas haya sido relevada, en el seno de la sociedad moderna, por una no menos obsesiva atención hacia el psiquismo y la neurosis. Según las iglesias y los templos se han ido vaciando, se han ido llenando los centros de salud mental.

LA HUELLA DE LA RAZÓN

Esta invasión de los síntomas en la existencia lingüística puede ser —como venimos insistiendo— muy aparatosa e incluso llegar a ser asfixiante. Pero ello no debe hacernos perder la perspectiva de que la razón también deja sus huellas en este mundo, imposibles de poner en duda. El paréntesis que el lenguaje arranca a la naturaleza tiene su propia autonomía, por precaria que sea. Es imposible hablar sin síntomas, pero con una suficiente disciplina matemática, una vez que se habla, es posible deducir el teorema de Pitágoras. Es posible la ciencia y es posible el derecho. Una vez que hablamos, es posible la razón. Es posible, también, buscar en el nivel mismo de la afectividad un decir no patológico, una palabra sin síntomas. Es lo que ocurre, o al menos creemos que ocurre, con la poesía. Lo que nos sorprende cuando leemos a un poeta como, por ejemplo, Federico García Lorca es que ahí la palabra está enteramente al servicio de las cosas para dejar que se muestren en libertad tal y como son. Su estilo es inconfundible, por supuesto, pero el estilo de un poeta no es su manera de aparecer en sus poesías, sino su inconfundible manera de desaparecer en ellas en favor de algo mucho más importante, las cosas mismas y su belleza. Lo que llama la atención siempre en un poeta principiante o en un poeta mediocre es que no puede evitar masturbarse con los versos. Lo que sorprende en los buenos poetas es una chocante objetividad en el nivel menos esperado de todos, el nivel de los sentimientos. Ante las cosas bellas sentimos que los demás están sintiendo lo mismo, sentimos con el corazón del otro, de cualquier otro. Es algo, por supuesto, que no admite demostración, pero lo que se siente es eso, sea luego cierto o no.

La poesía, el arte, la ciencia, el derecho, son los testigos de la razón en este mundo. Son la prueba de que el lenguaje mismo puede contraatacar contra el solipsismo metafísico de los síntomas y el psiquismo.

Hemos dicho que tras los síntomas se esconde todo un sistema metafísico, todo un metabolismo ontoteológico que se incrusta en el lenguaje a través de la intercambiabilidad de los pronom-

bres personales. Este sistema, como sabe muy bien cualquier terapeuta, es como si funcionara hegelianamente: se alimenta de sus contrarios, crece cuando se le ataca, es totalizante y, en cierto sentido, invulnerable. Pero esto solo es cierto hasta cierto punto: en otro sentido, es muy frágil, necio y vulnerable. Basta una dosis de peyote o de setas o un diminuto secante de LSD para descabalgarlo por completo. Bien es verdad que al día siguiente todo recomienza (y encima con resaca), pero esto es sencillamente porque queremos que haya día siguiente. Con suficiente dosis, esa inmensa catedral metafísica se desmorona sin remedio (con el sujeto mismo, por supuesto, pero eso solo es un inconveniente porque el sujeto se empeña en seguir viviendo, lo que sin duda puede ser razonable, pero no es aclarativo respecto a nuestro tema).

Se podría decir que, con las drogas, uno se convierte, durante un rato, en otro (un poco, mucho o del todo). Esto mismo ya prueba que el sistema de los síntomas no es invulnerable ni omnipotente. Es un sistema muy inteligente y complejo, sin duda, pero —como decía Groddeck— hecho de un material increíblemente necio. Lo hemos llamado un saco de basura infantil.

Ahora bien, la razón se parece mucho a las drogas. Hemos visto que el diálogo con Sócrates ha sido para Calicles como una especie de droga estupefaciente en la que se ha puesto a decir cosas que no quiere decir. La razón, en tanto que una droga controlada, puede socavar el sistema psíquico. No, desde luego, convenciendo a los síntomas con razonamientos. Pero sí, por ejemplo, mediante terapia. Y no solo mediante ella, porque hemos visto a lo largo de este libro que la razón puede idear instituciones para introducirse en el mundo. En todo caso, la razón sigue marcando la pauta de la terapia, de la individual y de esa especie de terapia colectiva que se llama civilización. Si un gramo de LSD es capaz de convertirte en otro (aunque sea por un rato), la razón es una droga que debe ser capaz de convertirnos en "cualquier otro", marcando la posibilidad de tratarnos a nosotros mismos desde el lugar de "cualquier otro".

'ANTIPHYSICA'

Entre 1914 y 1918, Freud empezó a sospechar que el principio del placer no era la última palabra de la vida psíquica. Muchos indicios le hacían pensar que el ser humano no solo perseguía el placer, sino también la destrucción. Es más, Freud empezaba a convencerse de que los seres vivos, en general, persiguen el placer para lograr algo más fundamental: morir. Es verdad que, como dijimos más arriba, quieren morir "a su manera", y ese "a su manera" es lo que llamamos vivir.

Todo esto puede parecer un poco críptico, pero se ha contado ya en distintos registros. El primero que sostuvo esta tesis y la inmortalizó fue, sin duda, Aristóteles. Todos los seres físicos, es decir, todos los seres sublunares, se mueven para quedarse quietos. Imitan el reposo, imitan al motor inmóvil. Es decir, se mueven porque intentan imitar a Dios. La naturaleza entera es una inmensa batalla (siempre fracasada) en favor del reposo. Mucho tiempo después —y refiriéndose ahora al ser humano, pero también tangencialmente a los seres que se mueven [71]—, Jean Paul Sartre nos diría que la conciencia es un intento fallido por ser Dios, que el hombre es una "pasión inútil" que intenta ser *causa sui* (en su terminología "en sí-para sí"). Y por supuesto, por mucho que se diga, Lacan dice a su manera lo mismo, aunque siempre resulte más complicado.

Lo que ocurre es que a los seres sublunares no se les da muy bien eso de ser dioses. Las piedras reposan en el suelo, pero se empeñan en seguir pesando. Los seres vivos, es cierto, logran completar una especie de imitación del reposo en el círculo de la especie, pero la especie se conserva solo tangencialmente sobre el cadáver de los individuos que no paran de agitarse en todas las direcciones. Ahí queda la especie, sin duda, como la única forma en la que los seres vivos logran imitar el movimiento circular de los astros. Pero, desde el punto de vista de los individuos implicados, esa imitación de la divinidad se resuelve en la muerte. Para ellos, la muerte es la única forma de parecer un dios. Ya aludimos antes

a esto: los seres que han nacido (que no son dioses) imitan a Dios intentando *no haber nacido*, y eso es una cosa que se parece mucho a, sencillamente, morir. "Morir" o "no haber nacido" es la única manera que tenemos los seres que no somos dioses de imitar el reposo del motor inmóvil, la eternidad de Dios.

Dios está quieto porque no le falta nada, porque es perfecto. Los seres físicos nos movemos porque siempre nos falta algo. Es algo que solo sabemos resolver muriendo, quedándonos tan quietos como un muerto, intentando en vano parecernos a la divinidad. En su famoso opúsculo *Más allá del principio del placer*, Freud está haciendo por su cuenta el mismo descubrimiento que Aristóteles, aunque él no entendía mucho de la historia de la filosofía. Dicho en resumen: la naturaleza remedia el contratiempo de la imperfección con la muerte (el reposo). Y para los seres vivos, la naturaleza soluciona el contratiempo de haber nacido, también, con la muerte. La muerte es la forma en la que naturaleza remedia la pulsión que ha disparado el hecho mismo de no ser Dios. Lo que es cierto es que, como dice Freud, aquí no hay atajos. Cada ser tiene que morir "a su manera", precisamente porque lo que busca directamente no es morir, sino la completitud, la perfección de un dios. Esto quiere decir que la muerte tiene una especie de manual de instrucciones dictado por el principio del placer. Morimos siguiendo la guía del placer.

Y desde luego, el ser humano no es una excepción. Ahora bien, como hemos visto más arriba, el ser humano se sostiene sobre una especie de bucle que logra confundir a la naturaleza. Es como si el ser humano inventara un truco para burlar la pulsión de muerte (para burlarla, al menos durante un rato que dura unos 60 u 80 años): el ser humano se adelanta a la pulsión de muerte, se hace el muerto, de modo que la pulsión de muerte queda ahí satisfecha. Esto ocurre cuando el sujeto aprende a hablar, cuando se encarama a una existencia lingüística. Es decir, el ser humano se fabrica una forma de morir no natural, que, sin embargo, deja a la pulsión de muerte satisfecha, satisfecha, diga-

mos, a los cuatro o cinco años. Y de este modo, haciéndose pasar por muerto, el sujeto tiene "toda una vida por delante...".

En los parágrafos anteriores hemos visto que esta "vida que tenemos por delante" tiene que pagar dos tributos a la pulsión de muerte. El primero de ellos es un cierto nihilismo: la vida del adulto tenderá siempre a ser la vida de un zombi, de un muerto que camina, o mejor dicho, *que habla*. El segundo ya lo hemos comentado sobradamente: la existencia lingüística tendrá que arreglárselas para satisfacer todo lo que el principio placer movilizó en la infancia, y tendrá que satisfacerlo en aquello que le permite insertarse en el lenguaje, motivo por el cual el sujeto lingüístico siempre estará "invadido de síntomas".

Dicho una vez más: los seres humanos logran ser Dios (es decir, logran satisfacer su pulsión de muerte, logran "no haber nacido") al insertarse en el lenguaje. Pero, como, por definición, "la pulsión jamás renuncia a su satisfacción", la inserción en el lenguaje tiene que completar una especie de *sistema divino* con lo que, en realidad, no es más que un montón de basura infantil. Se trata, como ahora estamos viendo, de una especie de mala pasada que se le juega a la naturaleza gracias a la posibilidad del lenguaje: los seres humanos, cuando *hablamos*, estamos quietos o bastante quietos, es decir, bastante muertos. ¿Cuánto? Lo bastante para que la naturaleza *nos tome por muertos*... Esto es algo que cada cual resuelve a su manera en las profundidades de su infancia. La condición es que en la inserción en el lenguaje quede satisfecha la "rabieta" en la que consiste la infancia, la existencia no lingüística.

En el parágrafo anterior, hemos abierto, sin embargo, una puerta al optimismo. Por asfixiante y aparatosa que sea la invasión de los síntomas que infestan la palabra, el lenguaje siempre puede contraatacar. Y la ciencia, el derecho y la poesía son testigos de que a veces se puede ganar la batalla. El lenguaje contraataca desde ahí contra la pulsión de muerte, intentando librarse cada vez más profundamente de la tiranía de la naturaleza.

Por mi parte, pienso que, si no se entiende esto, la historia de la filosofía pierde por completo todo su sentido. Pues estamos hablando de que el ser humano tiene en sus manos una segunda oportunidad de divinización, que, en cambio, le es ajena al resto de la naturaleza. Tiene, en fin, la posibilidad de imitar a Dios más allá de la pulsión de muerte. A esta posibilidad, la filosofía le ha llamado "razón", un término que hoy en día puede llevar a confusión. Se trata, en todo caso, de ese "ahí" en el que se hacen patentes la verdad, la justicia y la belleza, tal y como supieron ver perfectamente Sócrates y Platón. Ahí se abre la posibilidad de que el placer deje de ser sencillamente la guía de la pulsión de muerte, se abre la posibilidad de un placer que no esté al servicio de la vida (para conducirla a su muerte específica), sino al servicio de algo así como la eternidad. Una obra de arte, una puesta de sol, un rostro bello no engranan en nuestra vida como una pieza más de nuestro caminar hacia la muerte, sino que, más bien, nos arrancan de nosotros mismos para hacernos sentir un placer "que sentiríamos igual si fuésemos otro", un placer "desinteresado". De pronto, nos descubrimos sintiendo desde "el lugar de cualquier otro" y sentimos, entonces sí, que no pertenecemos a la naturaleza, sino a lo divino. Por eso decimos cosas que, sin lograrlo jamás, intentan hacer justicia a esta situación, hablando de que esta obra de arte es "eterna" o "inmortal", o diciendo cuando estamos enamorados frases como "es imposible no amarte", "quisiera que este instante fuera eterno" o "que las campanas me doblen, si te falto alguna vez".

El tema del amor es especialmente interesante (espero poder escribir un librito sobre esto en poco tiempo), porque uno siempre puede decidir entrar o no entrar en clase de matemáticas para deducir el teorema de Pitágoras, puede decidir mirar o no una puesta de sol o entrar o no en un museo de obras imperecederas, pero no puede decidir no enamorarse, de tal modo que se puede decir que todos los seres humanos (más o menos) han tenido siempre la ocasión de volverse filósofos alguna vez, de golpe y porrazo.

También es importante mencionar el amor en un capítulo como este, en el que hemos hablado de sexo. Cuando se ama, se tiende a razonar poco, pero, no obstante, el amor se parece mucho a la razón, porque te coloca exactamente en el mismo lugar. Para los seres vivos sublunares, el sexo es una manera de imitar la circularidad de los astros, la inmovilidad de su superfluo movimiento circular que no va en busca de nada porque nada necesitan. Volando en todas las direcciones, como si estuvieran locas, las moscas logran, con mucho esfuerzo, completar un círculo, el círculo de su especie, a través del sexo, que, en este sentido no es, en efecto, más que una receta para morir (y conservar la especie). Pero en ese paréntesis (de 70 u 80 años) que los seres humanos logran arrebatar a la naturaleza, el sexo no tiene ya por qué cumplir esa función. Mientras la naturaleza nos tome por muertos, tenemos vía libre (plagada de síntomas) para contraatacar, también sexualmente, incluso contra la especie. No necesitamos el sexo para ser como estrellas porque ya somos estrellas. En tanto que nos divinizamos mediante la razón, contraatacando contra los síntomas y abriendo una posibilidad para la verdad, la justicia o la belleza, somos ya como los astros. Y por lo tanto, podemos permitirnos algo muy insólito en el mundo sublunar: follar como estrellas, que, al fin y al cabo, debe ser lo que llamamos amar. Los astros no necesitan el sexo para ser dioses. Los seres vivos necesitan del sexo para ser astros. Los seres humanos logran ser astros sin el sexo y, por eso mismo, cuando lo practican, pueden permitirse hacerlo como si fuesen estrellas en lugar de animales.

Como bien dijo Aristóteles [72], la razón (la verdad, la justicia, la belleza) abre para el ser humano una puerta a lo divino, que le permite inmortalizarse de otra forma que reproduciendo su especie. El ser humano tiene la posibilidad de completar un dios por un procedimiento que no es el movimiento, que no es, por tanto, huida de la materia, huida del principio de individuación, búsqueda del universal, puesta al servicio de la conservación de la especie (a través de la muerte). Y precisamente por eso, el ser humano puede actuar contra las leyes de la *physica* y buscar su satis-

facción en un placer que se persigue por sí mismo y que no está ligado funcionalmente al contexto vital en el que siempre estamos irremediablemente sumidos. El ser humano es el único ser sublunar que se detiene en lo particular, en lo individual, en lo material, en lo insustituible, *incluso contra la especie*. A contracorriente de todo el mundo *physico*, puede enamorarse de la materia, es decir, del principio de individuación, y en lugar de trabajar por lo universal, moviéndose hacia la muerte, velar por lo más descarnadamente empírico, como cuando un pintor refleja el azul exacto del mar o un enamorado cuenta las pecas de su amante sin querer perderse ninguna.

El ser humano introduce en la naturaleza una *antiphysica* imposible de captar en términos físicos u orgánicos. La naturaleza no necesita para nada de la verdad, de la justicia ni de la belleza. Tiempo y libertad, en fin, no tienen un englobante global (un tercero hegeliano), por mucho que se disputen el mismo mundo (porque no hay otro). Este asunto lo captó perfectamente Platón, en ese famoso texto en el que Sócrates declara que no se puede explicar por qué está ahí sentado sin escapar de la cárcel diciendo que tiene huesos que le permiten doblarse y músculos y tendones que tiran de ellos haciendo palanca. "Esos mismos músculos y esos mismos huesos y tendones estarían hace mucho tiempo bien lejos de aquí si no fuera porque considero justo permanecer donde estoy". Otros han localizado en este punto una denuncia de lo que llaman la "falacia naturalista", como si se tratara de un descubrimiento insólito de Hume y fuera patrimonio exclusivo de la filosofía analítica. En verdad, todo Kant consiste en explicarlo con la diferencia entre noúmeno y fenómeno. En todo caso, no hace falta leer filosofía —basta con leer a Dostoievski o con prestar un poco de atención a la vida que tenemos delante— para saber que la razón —o si preferimos decir, la libertad— es un *factum* en este mundo, imposible de poner en duda porque se impone con la fuerza con la que se imponen los hechos, sin necesitar explicaciones ni pedir permiso a ninguna teoría.

Precisamente Régis Debray, con el que hemos comenzado este libro, escribió algunas líneas impresionantes a este respecto. Si llamamos cultura a la facultad de adaptación que los biólogos llaman "vida", de modo que la cultura sería la "vida" propia de las sociedades, hay que concluir que el hombre tiene —en tanto que razón práctica— la *facultad de no adaptarse*. Es decir, el hombre no solo es un animal *político*, también es un animal *responsable*. Y el segundo puede contradecir al primero:

> Entre las especies vivas no hay una sola para la que la vida no sea en cualquier circunstancia el valor supremo. La aptitud al sacrificio sería entonces, si no la facultad monstruosa de la especie humana, la que hace del *homo sapiens* la única especie animal cuyos individuos pueden cometer esos actos monstruosos, respecto a las normas de lo vivo, que se llaman "actos morales" (ob. cit., p. 62).

En este capítulo hemos insistido en las dificultades psíquicas que vuelven inevitable el populismo para el proyecto político de la Ilustración. Pero el proyecto tiene que seguir siendo *el de la Ilustración*. Si Marx trajo malas noticias, Freud las trajo peores. Pensar en el psiquismo, como causa inextirpable del nihilismo humano, es fundamental para abordar la cuestión política. Una humanidad que se masturba con el lenguaje necesita *instituciones* —no, por cierto, "hombres nuevos" ni "multitudes" atravesadas por deseos de "inmanencia". Instituciones cimentadas en el derecho, es decir, parches, chapuzas, artilugios políticos (eso sí, muy bien pensados) no para "construir pueblos", sino para posibilitarles la civilización. No hay más. Por desgracia, mientras tanto, es como si un sector de la izquierda se empeñase en cavar zanjas con un azadón para ayudar a las excavadoras del capitalismo. En cambio, el empeño de Podemos por acceder a las instituciones ha sido el gran acierto político que tenemos por delante.

---

58 . Recogido en el capítulo II.2 de Celia Amorós, *Mujeres e imaginarios de la globalización*, HomoSapiens, Argentina, 2008.

59 . UCM, Madrid, 2014. Las actas de este Congreso van a ser publicadas por la editorial Escolar y Mayo.

60 . A este respecto, la postura de Juan Bautista Fuentes es muy importante. Cfr., por ejemplo, "Entrevista al prof. Juan Bautista Fuentes. Filosofía, política y metapolítica", *Nexo. Revista de Filosofía*, nº 3, UCM, Madrid, 2005. Para el tema de este artículo

es interesante también la confrontación con Fuentes, J. B.: *La impostura freudiana*, Encuentro, 2009. En todo caso, en Google vídeos es posible seguir un largo debate entre Juan Bautista Fuentes y Carlos Fernández Liria respecto a Chesterton y la Ilustración (buscar en Google vídeos "debate chesterton ucm liria fuentes").

61 . Cfr. *El naufragio del hombre,* ob. cit.

62 . Cfr. capítulo 8 de *¿Para qué servimos los filósofos?,* ob. cit.

63 . Para un tratamiento más amplio de esta cuestión, cfr.: Fernández Liria, C.: *Geometría y tragedia*, parte II, Hiru, Hondarribia, 2001.

64 . Cfr. Lévi-Strauss, C. y Eribon, D.: *De cerca y de lejos*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 191.

65 . Por lo menos en un sentido mítico, hay muchos motivos para identificarlos como el incesto y el parricidio. Una lectura de *Las estructuras elementales de parentesco* de Lévi-Strauss concluiría que, en efecto, en el límite, nos encontramos con lo que sería sencillamente la negación de la sociedad: la guerra entre hordas consanguíneas que se reproducen sobre sí mismas.

66 . Freud, S.: *El yo y el ello, Obras completas, XIX*, Amorrortu, Argentina, 1984, p. 53.

67 . Las reflexiones de Jorge Alemán respecto a lo que él llama la "voz gruesa" del superyó y su relación con las éticas formales son extraordinarias. Cfr., por ejemplo, "La voz y la mirada", clase 3, 15-12-2011.

68 . Para un tratamiento más amplio, cfr. *Geometría y tragedia,* ob. cit., segunda parte.

69 . Laing, R. D.: *El yo dividido*, FCE, México, 1978.

70 . Freud, S.: *El yo y el ello*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 53.

71 . "Puede que el movimiento sea una primera enfermedad del ser, que antecede a esa enfermedad más profunda que es la conciencia", nos dice Jean Paul Sartre al final de *El ser y la nada.*

72 . "Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es muy superior al compuesto humano. Si, pues, la Razón es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que debemos tener pensamientos humanos, puesto que somos hombres y pensamientos mortales, puesto que mortales somos, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo lo que esté en nuestra mano por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, esta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, *sería absurdo que el hombre no eligiera su propia vida, sino la vida de otro.* Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la Razón, si, en verdad, un hombre es primariamente su Razón. Y esta vida será también la más feliz" (*Ética Nicómaco*, X, 1177b, 27-1178a, 9). "La vida de acuerdo con la otra especie de virtud (p. e. valentía) es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conformes a esta virtud son humanas. [...] Y así, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas" (1178a, 9-21).

EPÍLOGO

PROGRESO Y POPULISMO

Este libro tiene algo de aguafiestas respecto al proyecto político de la Ilustración que, sin embargo —y aunque a veces quizás haya parecido lo contrario—, ha intentado a toda costa defender. Hemos estado ahondando en la dificultad que tiene la razón para hacerse oír en un mundo en el que, por definición, no ha sido invitada. Porque, en efecto, tenía razón Kant: no hay ningún contexto, ni siquiera el contexto de todos los contextos (es decir, el tiempo), que invite a la libertad a tomar la palabra. La razón es un tropiezo, algo que no venía de suyo. Tales se cayó en un pozo y fundó la historia de la filosofía. No fue arrojado a él con todas las fuerzas de la historia universal, como si el tiempo tuviera algún deseo de transformarse en libertad.

Hay que partir de esta premisa realista. Hay que insistir en todas las dificultades materiales y psíquicas con las que se enfrenta la Ilustración. Pero esto no significa que haya que renunciar a ella. Tan solo supone la necesidad de pensar en una Ilustración materialista [73]. La historia no hace favores a la razón, no "absuelve" a los que tienen razón. Bertolt Bretch lo expresaba perfectamente en este diálogo de Galileo con su discípulo:

> —¿Y usted no cree que la verdad, si es tal, se impone también sin nosotros?
>
> —No, no y no. Se impone tanta verdad en la medida en que nosotros la impongamos. La victoria de la razón solo puede ser la victoria de los que razonan.

No se puede explicar mejor por qué tenemos que ser materialistas. Nada hay en el ser que reclame el deber ser, ni tampoco la verdad ni la belleza. La razón no estaba invitada en este mundo y no se entiende cómo es que alguna vez ha logrado triunfar. Por eso los filósofos son tan difíciles de entender. Porque se ocupan de una máxima dificultad, la que tiene la razón para obrar en este mundo.

Ahora bien, sea como sea de difícil o de improbable, sabemos que *podemos*, porque *debemos*. En este sentido, Podemos no podía haber elegido mejor su nombre. Y además, sabemos que, mu-

chas veces ya, a lo largo de la historia, hemos podido. Pues es imposible negar el hecho del *progreso* (moral y científico).

Para terminar, hagamos algunas recapitulaciones de conjunto.

El ser humano no es ni dios ni animal. Es un ser racional, *pero finito*, lo que en primer lugar quiere decir, como ya hemos insistido, que nace del sexo y sin saber hablar, que viene al mundo como por casualidad y que tiene que insertarse en el lenguaje, manteniéndose en él durante toda su vida como un trapecista en una cuerda floja. Es un ser que tiene que conformarse con situaciones intermedias y de compromiso. Algo así como una "nación" es inevitable, porque hay que hacer justicia al hecho de que nacemos y de que no somos seres simplemente hablantes; somos seres hablantes de una lengua *materna* y eso quiere decir que el sexo está insertado en el corazón mismo de nuestra articulación lingüística. No es posible, para nosotros, hablar sin meter a la madre de por medio. Y, por lo tanto, también al padre, es decir, a todo un montón de sexo que en adelante va a ocurrir a nuestras espaldas, precisamente en el lugar en el que jamás estamos (porque nos está prohibido estar y porque si estuviéramos nos sumiríamos en algo así como un psicótico "ser mi propio padre con mi madre"). A partir de aquí es como si estuviésemos incrustados en un *triángulo* en el que el absoluto es imposible y al mismo tiempo necesario, una contradicción que se resuelve en una cosa a la que podríamos llamar el "efecto antropológico", el "efecto hombre". Al contrario que los ángeles, tenemos sexo, con todo lo que eso implica y conlleva. Ante todo, implica una cosa que da mucho trabajo a los antropólogos y a los psicólogos: la identidad (tribal y psíquica). Pero, aunque no somos ángeles, sí tenemos, sin embargo, algo de dioses, o al menos, como decía el texto de Aristóteles antes citado, hay "algo divino en nosotros".

Podemos llamar a ese algo divino "razón", pero a condición de no olvidar su finitud. No tenemos el privilegio de lo necesario, pero sí tenemos acceso a ello. Nuestras leyes no pueden pretender ser *sin más* racionales, pero sí podemos estar seguros de que

se alejan del error y la injusticia y de que, por tanto, se aproximan a la verdad y la justicia. Nadie puede alardear de tener la razón en sus manos, pero sí sabemos que unos tienen más razón más que otros, y esto basta para proporcionar una brújula de toda la vida política. Eso implica que el máximo de divinidad al que puede aspirar el ser humano se llama *progreso*, *civilización*, *derecho a la reforma*. Solo conviene advertir aquí que el progreso en este sentido es todo lo contrario de un tiempo que se acelera (que es precisamente lo que ocurre con el progreso técnico-mercantil bajo condiciones capitalistas). Es, más bien al contrario, libertad que se abre camino en el tiempo de forma cada vez más efectiva. El progreso no está amasado con tiempo, sino con libertad. Nace del tiempo libre y consiste en estar libre del tiempo. Es Zeus venciendo a Cronos una y otra vez de forma cada vez más definitiva. No se trata de otra cosa que de esa extraña aventura por la que pretendemos que el derecho se abra camino en la realidad, de modo que las cosas no solo sean tal y como son, sino que sean, además, tal y como deben ser. Por ejemplo: 10.000 años apedreando adúlteras no acumulan ninguna autoridad frente a la voz de la libertad. Una mirada de Jesús (que míticamente es la razón hecha carne) basta para desautorizar todo el peso de un tiempo inmemorable. Y aunque las piedras las lanzara la totalidad de todo lo que ocurre y ha ocurrido en el tiempo, aunque fueran lanzadas con toda la fuerza y la autoridad de la historia universal, no por eso dejaría de tener razón cualquier libertad solitaria que dijera que eso está, sencillamente, mal. Y aunque esa voz fracasara una y mil veces, incluso si no hiciera otra cosa que fracasar hasta el final de los tiempos, no por eso dejaría de tener razón.

La humanidad ha progresado ya mucho. El derecho progresa. La ciencia progresa. Por procedimientos matemáticos es imposible olvidar el teorema de Pitágoras una vez que se ha descubierto. Por procedimientos jurídicos, es imposible sustraerle el voto a la mujer una vez que se le ha concedido. O restaurar la esclavitud. Son cosas que para el derecho no tienen vuelta atrás. Desde luego, se pueden destruir materialmente los derechos de la ciudada-

nía, pero es muy difícil no saber entonces lo que se está retrocediendo *en derecho*. La historia sí puede dar marcha atrás, sin duda, pero la ciencia y el derecho, no. La historia puede destruir la ciencia y el derecho, puede, sin duda, dañar las condiciones materiales de la comunidad científica y jurídica. Pero ni la ciencia puede retroceder por procedimientos científicos ni el derecho por procedimientos jurídicos. Esta debe de ser la brújula que los seres humanos lograron arrebatar a los dioses. No basta para divinizarnos, pero sí para introducir lo divino en este mundo.

De todos modos, materialmente, la humanidad también ha progresado de forma inequívoca en cosas muy importantes que han quedado incrustadas en la condición de la ciudadanía. Nada está garantizado, desde luego. En cualquier momento es posible regresar a la barbarie de cabeza. Pero el espectáculo de una victoria del derecho es siempre grandioso e inolvidable. Hay victorias que quizás sean parciales o socialmente precarias, pero que son racionalmente irrenunciables y señalan un camino inequívoco para una Ilustración de la humanidad. Hemos prohibido la esclavitud, aunque no la hayamos vencido por completo. En la lucha de las mujeres o de los homosexuales ha habido victorias inconmensurables que han plantado cara a milenios de tradiciones y costumbres. Pusimos un ejemplo de ello, páginas atrás: el control patriarcal de la virginidad de la mujer con vistas al matrimonio en muchos países es ya impracticable y delictivo, ha sido prácticamente erradicado. O la estigmatización de los homosexuales. Por muy inseguras, parciales o insatisfactorias que sean estas victorias es imposible no considerarlas, precisamente, victorias, victorias de la razón y de la libertad sobre el curso del tiempo, instituciones que la liberad ha incrustado en el meollo de la realidad.

El ser humano puede progresar. Antropológicamente es un ser empeñado en repetirse, empeñado en la costumbre y el ciclo. Pero hay una extraña paradoja muy bien diagnosticada por Aristóteles: si, porque es humano, el ser humano se limita a ser humano está "eligiendo la vida de otro". El ser humano no puede nun-

ca limitarse nunca a ser humano, tiene que ser un ser humano *libre*. Puedo, por ejemplo, ser gallego a mucha honra, pero eso no quiere decir que me convierta en un esclavo de las costumbres y tradiciones gallegas, de los ancestros, dioses y señores de Galicia, de modo que en cada uno de mis actos sea Galicia entera la que en realidad esté actuando a través de mí. Un esclavo de lo gallego ni siquiera es un gallego, porque los gallegos —como todos los pueblos de la tierra— se quieren gallegos *libres*. Y eso quiere decir que, en el meollo más profundo de la consistencia antropológica, hay siempre ya un germen de *nación*, pero también un germen de *progreso*.

El ser humano "progresa inevitablemente hacia lo mejor", aunque, por supuesto, en esto puede ser derrotado, pues la naturaleza —o la historia— pueden perfectamente machacar al ser humano. El mundo, decía Lévi-Strauss, comenzó sin el hombre y terminará sin el hombre. Pero no es el mundo el que tiene que progresar, sino el ser humano. El mandato del evangelio, "hazte un hombre mejor", es también un mandato de la razón. Es más: es, en verdad, la esencia misma de la razón. Eso a lo que llamamos "razón" irrumpió en la historia de la humanidad con el nacimiento de la filosofía, en Grecia. Era la voz de los filósofos que se enfrentaron a los poetas exigiendo una palabra con más autoridad que las palabras más antiguas. Expresado en el propio lenguaje de los poetas, la tarea de la filosofía venía a consistir en una profundización de la victoria de Zeus sobre Cronos. Zeus significaba el reinado de la palabra sobre los acontecimientos, sobre el perpetuo fluir de las cosas, en el que todo era devorado por Cronos. Gracias a la victoria de Zeus sobre Cronos, el tiempo dejó de reinar y la palabra ocupó su lugar. Es lo que todas las comunidades indígenas del planeta han expresado siempre diciendo que a los ancestros les pasaban cosas, pero que los humanos están a salvo de los acontecimientos y por eso mismo pueden permitirse el lujo de hablar (nadie se pone a charlar en medio de una tempestad). "Hubo un tiempo en que pasaban las cosas, pero ya no pasa nada", este es el lema fundamental de la cultura. Es una sabia re-

partición de roles: los acontecimientos para los dioses, para los hombres, la palabra. La historia para los ancestros, para nosotros, la costumbre. Ellos hicieron las cosas, nosotros nos limitamos a repetirlas. Es así como Cronos se retira para dejar paso a la palabra, a lo que la mitología griega llama Zeus. Cuando ya no todo es pasar, se levantan instituciones que se sostienen sobre sus pies y resisten el desgaste del tiempo. Por supuesto, la primera institución es el lenguaje mismo. Las frases pasan, pero la gramática sigue invariable. Cronos se pliega a la voluntad de Zeus y, solo por eso, es posible hablar.

Ahora bien, lo que los filósofos como Sócrates vinieron a plantear fue que, en el fondo, esa victoria de Zeus era muy insuficiente, porque la palabra ritualizada de los poetas no vencía a Cronos más que gracias a Cronos. Estamos a salvo de los acontecimientos y podemos hablar porque poseemos palabras muy antiguas. Esto es tanto como reconocer que si el Tiempo ha dejado de reinar es solo porque ha pasado mucho tiempo ya. Y de este modo, la palabra del legislador sigue dependiendo, en el fondo, de un Cronos encubierto. Lo que plantea la filosofía es que la palabra se libere del tiempo pasado y se comprometa con decir cosas verdaderas, justas y bellas. Actualmente diríamos que se trata de poner la "nación" en "Estado de derecho".

Hemos visto capítulos atrás que el Estado moderno está especialmente diseñado para ello (a partir de la Revolución francesa). Fue concebido como un complicado y delicado (también muy frágil, por cierto) artilugio institucional que debía permitir *el progreso continuo hacia lo mejor*. Ante todo, el Estado moderno no es más que un intento de instituir *el derecho a la reforma* que tiene el género humano. El Estado moderno recogió un dilema platónico y lo intentó dotar de instituciones que lo hicieran efectivo: a las leyes, *o se las convence o se las obedece*. Por tanto, la vara de medir si una ley es una ley es comprobar si funcionan las instituciones para su reforma (para convencerlas de que cambien). Y en general, los filósofos de la Ilustración que pensaron el Estado

moderno hicieron bien su trabajo. Ya lo hemos comentado: se pensó en todo un entramado institucional, vertebrado por la división de poderes y que reposaba en el lecho de la libertad de expresión. En él, cualquier ciudadano podría denunciar un orden legal y obligarlo a cambiar si se demostraba judicialmente que contradecía la Constitución y, más allá todavía, los derechos humanos. Es decir, se diseñó toda una maquinaria que blindaba la democracia con el derecho y el derecho con la democracia. Se trató, sin duda, de una obra maestra de ingeniería política. Frente a ello, las apelaciones que a veces se hacen, por ejemplo, a la sabiduría de los pueblos indígenas para administrar justicia y elaborar sus leyes son casi siempre patéticas cuando no algo peor. Sin duda que hay proteger la autonomía legal de las comunidades indígenas, faltaría más. Pero de ahí a idolatrar su supuesta "justicia comunitaria" frente al garantismo jurídico moderno hay un salto mortal en el vacío. No digamos ya cuando frente al republicanismo moderno se han propuesto o se proponen modelos teocráticos en los que la religión vuelve a convertirse en un *metrón* de lo político. O cuando se proyecta un hombre nuevo para una sociedad nueva, una especie de héroe moral para el que ya no sería necesario el derecho en una sociedad en la que ya no sería necesario el Estado. En resumen, podría decirse que el Estado nación es una gran victoria de la civilización que hace muy bien justicia a la condición híbrida y sublunar del ser humano. Es cosa muy de sentido común, pero de un sentido común podríamos decir que muy racional. Lo que podría llamarse, pues, "una buena idea".

Otra cosa es que una buena idea hay que llevarla a la práctica y no puede llevarse a la práctica en cualesquiera condiciones. Esto es una verdad de perogrullo en cualquier laboratorio. Y en el laboratorio de la Edad Contemporánea, el experimento se ha hecho de la peor manera posible. Se ha realizado en unas condiciones que lo imposibilitaban de raíz. Estas condiciones se llaman capitalismo. El capitalismo no es compatible con la ciudadanía. No voy a repetir los argumentos sobre los que no he parado de insistir en casi todas mis publicaciones. El capitalismo es un siste-

ma económico que respira por su cuenta, y lo hace de un modo que apenas deja aire para otras instancias sociales, políticas o antropológicas. De hecho, actualmente ni siquiera deja aire suficiente a la naturaleza, porque hemos sobrepasado ya alguna que otra línea roja ecológica. Polanyi demostró que aquello que hace capitalista a la sociedad capitalista es incompatible con aquello que la hace sociedad (Naomi Klein lo ha constatado en el siglo XXI en su libro *La doctrina del shock* de forma escalofriante). El capitalismo está siempre a punto de destruir incluso la consistencia antropológica más elemental. En los siglos XIX y XX apenas ha habido sitio para el hombre. Por eso se habló tanto del *superhombre* o del *hombre nuevo*, aunque al final, lo que más hemos tenido ha sido un hombre basura, un subhombre proletarizado, ese ser al que hemos visto que Nietzsche llamó "el último hombre". Y sin embargo, como siempre decía Lévi-Strauss (y Santiago Alba impresiona siempre cuando vuelve sobre el tema), el ser humano es un ser bastante pequeño, que se conforma con poco y cabe en poco sitio. Así pues, es una utopía ridícula pensar que el capitalismo, que no deja sitio ni siquiera para un modesto ser humano, vaya a dejar sitio para la razón. Porque la razón, en cambio, sí pide una especie de milagro: que las cosas, además de acomodarse unas con otras en el tiempo (que siempre tiene ahí la última palabra), se acomoden con lo que las cosas *deben ser*, según los dictados de una extraña instancia con más autoridad que el tiempo: la libertad. Una cosa es hacer sitio en este mundo para el ser humano y otra muy distinta hacer sitio para la razón. El ser humano lleva en la maleta sus ritos, sus costumbres, sus ancestros, sus primos, un largo etcétera que, sin embargo, como demuestra la antropología, cabe en un espacio vital bastante modesto, bastante sensato. Desde luego, nada que ver con el espacio que moviliza la historia, es decir, la lucha de clases (una tesis marxista que sigue siendo cierta). La historia hace ya mucho tiempo que dejó muy atrás al ser humano, hasta el punto de que la historia es ahora, para el ser humano, una amenaza mucho más imprevisible, inestable e indomeñable de lo que en otros tiempos fue la

naturaleza salvaje. Y en concreto, la historia capitalista no deja apenas márgenes. Necesita una aceleración ampliada que todo lo devora. Hasta el punto de que, por primera vez en la historia de la humanidad, la consistencia antropológica misma se ve amenazada. Cualquier otro modo de producción había dejado márgenes antropológicos suficientes, tanto más cuanto que, como decimos, el ser humano cabe en poco espacio.

Otra cosa es hacer sitio para la razón. Aunque, de todos modos, hay que decir que la razón, por su parte, tampoco pide la luna. No necesita, desde luego, de una revolución permanente y siempre en escala ampliada, como el capital. Se conformaría, sin duda, con ejercer el *derecho a la reforma*, lenta, tranquila y precavidamente… Pero esa tranquila voz, aun así, exige algo insólito, algo categórico. Es la voz de la libertad, que se enfrenta al tiempo, que todo lo abarca. Y, por desgracia, si el capitalismo no es capaz ni de dejar espacio para un poco de calderilla antropológica, es fácil comprender que no va a prestarse a experimentar milagros con la libertad. El capitalismo ha resultado ser incompatible con la costumbre… es difícil de creer que pueda llegar a ser compatible con el derecho.

El derecho se introduce en el mundo a través de la instancia política y en condiciones muy precisas y muy frágiles. De ello fueron conscientes —pero no lo suficiente, les faltaba para eso mucho materialismo y algún que otro Marx— los filósofos de la Ilustración. Las condiciones materiales para el ejercicio de una instancia política capaz de introducir el derecho en este mundo son muy delicadas. Es preciso, para empezar, blindar la soberanía del poder legislativo frente a cualquier otro poder que pretenda imponerse sobre él. Es preciso garantizar que ese poder legislativo sea auténticamente legislativo, es decir, que sea la voz de una *voluntad general*. Hemos visto en este libro que no es tarea fácil: exige instituir un sistema generalizado de libertad de expresión, garantizada materialmente (lo que exige pensar en una prensa estatal no gubernamental) [74], y, en fin, muchas otras cosas más.

En resumen, todo un entramado institucionalmente materializado que ha demostrado ser muy difícil de construir y que es, luego, de una inmensa fragilidad. De cualquier modo, es todo lo contrario de lo que tenemos delante: un Parlamento, un poder legislativo, totalmente impotente más que para obedecer a sus amos, los poderes económicos. Hemos intentado mostrar en distintas publicaciones (junto con Luis Alegre o Santiago Alba) que ese complejo institucional es imposible de edificar bajo condiciones capitalistas de producción. Es como intentar levantar un catedral sobre arenas movedizas.

Pues bien —y este es el tercer punto a considerar—, el Estado nación bajo condiciones capitalistas ha generado verdaderos monstruos políticos. Y no es —como se ha pretendido— que la razón moderna haya generado monstruos, es que según ella fracasaba, el capitalismo los engendraba. El imperialismo, el racismo, el totalitarismo, la Europa fortaleza, responsable de un genocidio sordo e invisible… todo ello no han sido las obras del derecho, sino sus derrotas. El populismo que algunos tanto temen y del que tanto se abomina no es más que una de sus consecuencias. El siglo XX no terminó bien, como ya vimos diagnosticar a Enzensberger. Tras la globalización neoliberal se ha gestado una guerra civil mundial y una humanidad de refugiados que parece que ya no caben en ningún rincón del planeta. Nadie sensato puede dudar de que el ser humano se recompondrá de una forma u otra mediante los resortes del populismo. Y nadie puede dudar tampoco de que la única forma de evitar el desastre es optar por un populismo de izquierdas: ensayar la posibilidad de reconducir el populismo hacia lo que hemos llamado una Ilustración verosímil o, mejor dicho, viable.

El trasfondo de la tesis que estoy defendiendo podría ser calificada de muy marxista. La historia es la historia de la lucha de clases. Podríamos decir, por tanto, que en la paradoja antropológica que antes hemos localizado en Aristóteles se produce una especie de interferencia (esa "funesta casualidad" de Rousseau a la que ya

hemos aludido) que ha durado ya varios milenios. La historia ha impedido, dificultado, dañado y malversado el progreso. En esta malversación, es cierto, algunos miembros se han hipertrofiado monstruosamente, fundamentalmente en las vertientes técnicas. El caso es que *El capital* de Marx está plagado de referencias a un verdadero progreso que se producirá cuando el ser humano se libere de la compulsión de la lucha de clases. En una sociedad sin clases, se liberarán lo que Marx llama repetidamente inesperadas "fuentes de desarrollo humano". En nuestra terminología, terminará la historia y comenzará el progreso. En la terminología de Marx, terminará la prehistoria de la necesidad y comenzará la historia de la libertad [75]. Es cierto que para muchos autores de la Ilustración —pensemos, por ejemplo, en Condorcet— la Revolución francesa no podía, a la postre, sino desembocar en esa inmensa posibilidad de la humanidad, la de progreso. El capitalismo, podría decirse, no estaba previsto. Al suprimir los estamentos, algunos pensaron que se estaba creando una sociedad sin clases. En realidad, se estaba, simplemente, cambiando de modo de producción. Y, además, se estaba desembocando en un modo de producción que necesita un aceleramiento continuo del ritmo productivo y una ampliación constante de las bases de producción. Bajo el capitalismo, la lucha de clases iba a colonizar hasta los últimos rincones de la geografía. El planeta entero iba a resultar un campo de batalla demasiado pequeño para la lucha de clases capitalista. Todo lo contrario de lo esperado, pues. Esa articulación entre lo humano y lo racional a la que hemos llamado "progreso" nunca se había visto tan interferida por los acontecimientos de la historia universal. Y cuantas más energías se invierten en la historia, más atada permanece la humanidad al reinado de Cronos, es decir, menos se libera del tiempo, menos goza de tiempo libre. Ahora bien, como sabemos, el tiempo libre, el estar libre del tiempo, es la palanca de todos los ejercicios racionales y la única forma de atender a la voz de la libertad. Sin ocio, la razón no tiene ninguna posibilidad. La lucha de clases —y más aún en

su recrudecimiento capitalista— ha sido una interferencia letal para el progreso moral de la humanidad.

Ahora bien, la sociedad moderna se especializó desde el principio en contar las cosas al revés de como son. La modernidad surgió de una gran derrota, la del movimiento político de la Ilustración. Pero la burguesía triunfante escribió la historia a su manera. Mientras, en realidad, se proletarizaba a la población mundial, lo que se pretendía era que se construyera ciudadanía. De este modo hemos llegado al resultado actual: sociedades en las que la instancia política es enteramente sierva del mundo de los negocios se consideran, sin embargo, democracias parlamentarias y órdenes constitucionales. El panorama geopolítico actual, en el que los Estados naciones son traspasados por poderes globales de todo tipo, no representa más que otra vuelta de tuerca que demuestra que lo que hemos tenido hasta ahora no ha sido un Estado moderno, sino capitalismo. Vivimos en un mundo en el que los movimientos de capitales, incluso de capitales puramente ficticios, se disparan a la velocidad de la luz, girando alrededor del globo y provocando efectos inmensamente más poderosos que los de cualquier legislación parlamentaria, nacional o internacional. Todo lo contrario, pues, de lo que estaba previsto. El capitalismo construye y destruye instituciones a su medida, según intereses privados y salvajes, no sometidos a ninguna legislación. No es extraño, por tanto, que los llamados "mercados" o las instituciones que los gestionan tengan poco o más bien nada que ver con todo ese artilugio institucional que antes hemos descrito como propio del Estado nación moderno. Los bancos aquí tienen un peso que ya no tienen las naciones ni los Estados. Y tienen el control de los ejércitos y también sus propios ejércitos privados. Sin duda que la UE o el FMI, lo mismo que el Banco Mundial, siempre han pretendido ser instituciones políticas de carácter cosmopolita. Pero no ha sido en absoluto así. Al final, no son más que los buques insignia de poderes económicos salvajes que ningún poder político puede pretender civilizar. Y, sin embargo, ello no prueba en absoluto que no haya la posibilidad de un cos-

mopolitismo político auténtico. Simplemente prueba que la Ilustración también fue derrotada en ese proyecto político. En todo caso, un auténtico cosmopolitismo no podrá jamás suprimir algo así como el Estado nación. Siempre seremos —espero— seres humanos y naceremos —como decía la Polla Records— por "el coño de nuestra madre", aprenderemos a hablar en algo así como la familia y tendremos una identidad personal y tribal que tendrá que ser gestionada políticamente. Siempre tendremos también, como ya he apuntado antes, la posibilidad de progresar en civilización. Y el cosmopolitismo es ahí, sin duda, un horizonte irrenunciable. Pero, como es obvio, en nada se parece a la globalización económica en la que estamos sumidos.

Mientras la Ilustración señala el horizonte de lo irrenunciable, el populismo marca la pauta de lo inevitable. En efecto, hay que ser "un poco antropólogo" para saber cuánto puede dar de sí esta articulación política. Y hay que ser también un poco marxista para saber cuáles son los límites económicos de cuanto se está jugando. En este libro hemos intentado marcar la pauta para un populismo que pueda ser, como suele decirse, de "izquierdas". Porque, en la actual coyuntura histórica, si esa puerta se cierra, la dictadura del neoliberalismo provocará una reacción antropológica igualmente populista, pero inevitablemente de derechas. Viviremos, en suma, un nuevo fascismo en un mundo que se precipita hacia un abismo social y ecológico [76].

---

73 . Intenté hacer un resumen del problema en el capítulo 9 de *¿Para qué servimos los filósofos?,* ob. cit. En todo caso, este tema fue el objeto de mi libro *El materialismo* (Síntesis, 1998), donde se puede encontrar un tratamiento más extenso y documentado.

74 . Cfr. Fernández Liria, C.: "Estatalizar la prensa" (http://www.rebelion.org/noticia.php?id=70662) y, también, "Estado y Escuela. Balance del concepto althusseriano de Aparato Ideológico de Estado", revista *Res Publica,* abril de 2016.

75 . "El reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores [...], por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. [...] La libertad en este terreno solo puede consistir en que el hombre socializado regule racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza, poniéndolo bajo su control colectivo [...] Pero este siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende él mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerando, como un fin en sí mismo, el verdadero reino de

la libertad, que sin embargo solo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica” (MEGA, II, 4.2. p. 838).

76 . Agradezco las aportaciones teóricas y las polémicas que, para la confección de este libro, han tenido lugar en el grupo de investigación correspondiente al Proyecto “¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?” (Referencia: FFI2013-46815-P).

Índice de contenido

Portada
Prólogo. La larga marcha hacia la centralidaddel tablero, por Luis Alegre Zahonero
Capítulo 1. La verdad y la política
Capítulo 2. La necesidad del populismo
Capítulo 3. El saldo del siglo XX: arcaísmo y superstición
Capítulo 4. La situación en el siglo XXI
Capítulo 5. Populismo y República
Capítulo 6. Razón y cristianismo
Capítulo 7. Razón y sexo
Epílogo. Progreso y populismo

ÍNDICE

Prólogo. La larga marcha hacia la centralidaddel tablero, por Luis Alegre Zahonero 5
Capítulo 1. La verdad y la política 20
Capítulo 2. La necesidad del populismo 33
Capítulo 3. El saldo del siglo XX: arcaísmo y superstición 47
Capítulo 4. La situación en el siglo XXI 63
Capítulo 5. Populismo y República 86
Capítulo 6. Razón y cristianismo 118
Capítulo 7. Razón y sexo 140
Epílogo. Progreso y populismo 195